الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم

كلية الآداب والفنون

قسم اللغة العربية وآدابها

إشكالية التأويل في الخطاب القرآني

دراسة في الموروث اللساني العربي

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية

من إعـــــداد الطالب	إشراف الأستاذ الدكتور
بن زحاف يوسف	محمد عباسة

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د. أحمد عزوز	جامعة وهران	رئيسا
أ.د. محمد عباسة	جامعة مستغانم	مشرفا مقررا
أ.د. عبد القادر عميش	جامعة الشلف	عضوا مناقشا
د. محمد قادة	جامعة مستغانم	عضوا مناقشا
د. عبد الحليم بن عيسى	جامعة وهران	عضوا مناقشا
د. حنيفي بناصر	جامعة مستغانم	عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2010 -2011

بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

أستاذي الكريم

قد نتوجه بالشكر والامتنان إلى رجل يصنع إليك معروفا.

وقد نتوجه به إلى رجل نريد مجاملته.

ولكن الشكر الحق، وعبارات الامتنان العميقة

تؤدى فعلا إلى رجل

يأسرك منه تواضع جمّ، وسعة في الخلق، ورحابة في الصدر

وصفاء النفس، وكريم العطاء.

والديّ الكريمين

هل تتحقق الأمنيات وهي من المستحيل ؟

ربما ..

فلقد تمنيت أن تريا ولديّ العزيزين، وأمّهما ..

وهذه الرسالة.

مقدمة

مقدمة

تعتبر اللغة العربية إحدى فروع اللغة السامية، التي تضرب بجذورها في أعمق طبقات التاريخ. والشعوب التي كانت تسكن أراضي شبه الجزيرة العربية الشاسعة قد تكلمت طويلا قبل أن يلتفت إليها التاريخ، وأبدعت كثيرا من الشعر والنثر، ذهب هباء كما يذهب سائر الكلام. ولو لم يقع ذلك الحدث التاريخي العظيم، الذي قلب حياة العرب رأسا على عقب، لما التفت إليهم أحد على مدى قرون متطاولة. ففي بداية القرن السابع الميلادي وقع حدث عظيم غير مجرى التاريخ العربي على وجه الخصوص، والعالمي بعد ذلك. وهذا الحدث هو بعثة النبي محمدﷺ، مكلفا من الله تعالى أن يدعو الناس إلى التوحيد، وإلى الكريم من الأخلاق، وإلى معاقد الحكمة، كما قال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ [الجمعة : 2].

وكانت بعثة النبي محمد ﷺ مقترنة بنزول الوحي، الذي هو خطاب الله تعالى إلى البشر، خطاب تجلّى في أجلى صورة ممكنة، وهي صورة الخطاب اللغوي الذي يخاطب العقل والقلب ويخاطب أعمق المشاعر الإنسانية، كما لا يُعرف عن أي خطاب آخر في التاريخ الإنساني.

وكان القرآن الكريم على مدى ثلاث وعشرين سنة من حياة النبي ﷺ الدعوية هو المرجع الأول للمسلمين، يستمدون منه التوجيه والهداية،ويستمدون منه تصوراتهم للكون ولطبيعة الحياة، ويستمدون منه أيضا أساليب الجدال والمواجهة والدفاع عن أنفسهم. وكانوا خلال هذه الفترة يفهمونه حق الفهم ويستوعبونه حق الاستيعاب، لأنه خطاب من جنس ما يخاطب به بعضهم بعضا، ومن جنس ما يتكلم به بعضهم إلى بعض في الشئون العامة والخاصة.

ولم يكن للعرب قبل القرآن علم، اللهمّ إلا هذه العلوم التي تعرفها الشعوب في أطوارها البدائية من طبابة وتنجيم وغيرها. حتى إذا نزل القرآن الكريم وبدأ يقول كلمته في إنشاء حضارة إنسانية راقية، عرف العرب جميع العلوم التي كانت متفرقة عند الشعوب

القديمة، وزادوا عليها ونظّموها وطوّروها. إلا أن ما تفرّدوا بإنشائه وتنميته وتطويره من غير مدد سابق عليهم، ومن غير مثال يُحتذى هو العلوم اللغوية (اللّسانية) بكل تفرعاتها، التي كان القرآن هو المعين الأول لانبعاثها. فعلوم النحو والبلاغة والتفسير والأصول والمعاجم وغيرها، هي جميعا الثمرة الطبيعية للنظر في كتاب الله تعالى.وبقدر ما كان النظر في كتاب الله تعالى يتنوع ويتعدّد ويختلف ويُتناول من زوايا متباينة، بقدر ما كان يُثري الدراسة اللغوية (اللسانية) العربية، ويمدها بالعناصر الخصبة التي تُسهم في التراكم المعرفي.

وإذا كانت تلك العلوم اللغوية هي الثمرة الطبيعية للنظر في كتاب الله تعالى، فإن تأويل الخطاب هو الثمرة الطبيعية لذلك النظر. ولقد عرف التراث العربي اتجاهات كثيرة في التأويل. وقد تباينت هذه الاتجاهات وتنوعت من النقيض إلى النقيض، متخذة ميدان اللغة ساحة للتباري واستعراض المعارف، مما جعل منها مشكلة حقيقية تحتاج إلى المدارسة والفحص، فكانت هذه المشكلة موضوعا لرسالتنا التي اخترنا لها عنوان : إشكالية التأويل في الخطاب القرآني، دراسة في الموروث اللساني العربي.

تعتبر إشكالية التأويل هي المحصلة الطبيعية لمجموعة كبيرة من الإشكاليات الفرعية، التي تناولها الدرس اللساني العربي بالفحص والاستقصاء، استطعنا أن نختصرها في ثلاثة محاور كبرى.وكان كل محور هو موضوع دراسة فصل كامل من هذه الرسالة، وهذه الإشكاليات هي إشكالية قانون التأويل، والإشكالية المتعلقة بالسياق، والإشكالية المتعلقة بالواقع اللغوي ممثلا في القراءات القرآنية. وإذا كنا قد خصصنا لهذه الإشكاليات الكبرى فصولا على حدة، فإنها في الحقيقة تنطوي على إشكاليات عديدة جزئية، تناولناها عرضا أثناء مناقشتنا للإشكاليات الكبرى. وتبرز من أهمها إشكاليات الدلالة والقصد، وإشكاليات المحكم والمتشابه وإشكاليات الحقيقة والمجاز، وإشكاليات التقعيد النحوي، وإشكاليات إهدار السياق وإشكاليات توجيه القراءات، وغيرها.

ومن هنا فقد خصصنا الفصل الأول إلى ضبط المفاهيم الإجرائية، وحاولنا استقصاء مدى أصالتها في الموروث اللساني العربي، مما يتيح رسم الخطوط العريضة لإشكالية التأويل في التراث العربي. وقد قسمناه بدوره إلى عدة مباحث.

تناولنا في المبحث الأول مفهوم التأويل، وناقشنا مدى أصالة استعماله في اللسان العربي، والمعاني التي يدور حولها، ثم استقصينا المعاني التي يفيدها في نص القرآن الكريم،

حتى إذا وقفنا على كل ما يمكن أن يفيده هذا اللفظ في اللغة، انصرفنا إلى استقصاء معانيه في اصطلاح العلماء على اختلاف حقولهم المعرفية من نحاة إلى أصوليين إلى متكلمين وغيرهم. ولمنكن لنحدد معالم هذا المفهوم حق التحديد دون مقارنته بمصطلح آخر يداخله ويتبادل معه الأدوار في الكثير من الحالات، وهو مصطلح التفسير.

فإذا انتهينا من تحديد معالم مفهوم التأويل تطرقنا في مبحث ثان إلى مفاهيم إجرائية لا تقل عنه أهمية، وهي مفاهيم الخطاب والنص والقرآن، وهي المفاهيم الإجرائية التي تشكل عنوان هذه الرسالة.

ثم انتقلنا في مبحث ثالث إلى نشأة التأويل، واعتبرنا أن النشاط التأويلي هو الملازم الطبيعي لأي تواصل لغوي. ومن هنا فقد ترصدنا تجلياته من قبل ظهور الإسلام في الديانات الكتابية السابقة إلى الحياة العربية الجاهلية، وصولا إلى عهد النبوة، وكيف كان التعامل مع الخطاب القرآني فهما وتأويلا، وانتهينا إلى استجلاء مظاهر هذا النشاط في الحياة الإسلامية بعد وفاة النبي ﷺ.

أما في المبحث الرابع فقد ناقشنا أهم الإشكاليات التي كان يدور حولها النشاط التأويلي، وهي الإشكاليات المتعلقة بالدلالة، وبالمحكم والمتشابه وبالحقيقة والمجاز. وهي إشكاليات فرعية على قدر كبير من الأهمية، وإن كنا تركنا كثيرا من الإشكاليات الفرعية الأخرى لنتناولها في الفصول اللاحقة مسايرين طبيعة البحث.

وهكذا وبعد أن حددنا المعالم الكبرى التي تدور حولها إشكالية التأويل في مفهومها العام، بدأنا بمناقشة أهم الإشكاليات التي ارتأينا أنها تشكل المفاصل التي تتمفصل عندها هذه الإشكالية، وابتدأناها بالمفصل الأول وهو المفصل الذي يتعلق بإشكالية قانون التأويل، الذي هو موضوع الفصل الثاني. فمما لا شك فيه أن الخلافات العميقة التي طبعت الحياة الإسلامية فيما يتعلق بتأويل القرآن كانت الدافع الأساسي الذي حدا بمختلف الأطراف للبحث عن الضابط الذي يضبط هذا النشاط، فكان ميلاد قانون التأويل في صور عديدة ومتباينة تعكس بطبيعة الحال الكثير من القناعات العقيدية واللسانية.

ولقد قسمنا هذا الفصل إلى ثمانية مباحث ترصّدنا من خلالها تصورات النزعات المختلفة من أجل بلورة قانون عام شامل يكون ضابطا للعملية التأويلية، استهللناه بالمبحث الأول المخصص للإطار التاريخي لنشأة قانون التأويل، والذي من خلاله تبلورت الحاجة إلى

مرجعية منهجية للتعامل مع الخطاب القرآني، والذي قادنا بدوره إلى المبحث الثاني الذي تعرفنا من خلاله على الجهود الإعتزالية الأولى لتأسيس هذا القانون، من خلال الرجوع إلى العديد من مصادرهم، حتى إذا بدأت ملامح هذا القانون تتبدى بوضوح اعترضتنا اجتهادات أبي الحسن الأشعري في المبحث الثالث، والذي يعتبر معتزليا من حيث المنهج، سنّيا من حيث الهوى. وهو يقع في منطقة وسط بين المعتزلة وأهل السنة ممثلين في ابن قتيبة، الذي خصصنا له المبحث الرابع. أما المبحث الخامس فنلتقي فيه مع الغزالي واجتهاده الحثيث من أجل إحداث قطيعة معرفية مع الاجتهادات الاعتزالية والسنية على السواء، والذي نلمس معه أولى المحاولات من أجل رسم هذا القانون بصورة تتسم بالكثير من التعميم والشمول في كتابه قانون التأويل. ولما كان العلماء في عناء مستمر لحل هذه المعضلة التي استعصت على الحل، فإننا نلتقي في المبحث السادس مع ابن رشد في مراجعة شاملة لتراث الغزالي، وفاتحا أبوابا جديدة تتعلق بالمنهج. مراجعة تفرضها طبيعة البعد الزماني والمكاني عما كان يحدث في المشرق وطبيعة التلاقح المعرفي مع ثقافات أجنبية عن الإسلام، ما أتاح له نظرة أوسع وأعمق. ولما لم تكن جهود علماء الإسلام لتصبّ فقط في محاولة إنشاء قانون للتأويل، فقد فرضت علينا النزاهة العلمية تصوير الجهود المعاكسة لها، ممثلة في ابن تيمية وتصوراته المغايرة تماما لجهود غيره من أجل إبطال التأويل فضلا عن القانون، مستندا في ذلك إلى تصورات لسانية جديرة بالدراسة والاستقصاء. وختمنا في النهاية بتيار آخر من التيارات التي أغنت التراث العربي وهو التيار الصوفي ممثلا في ابن عربي، وحاولنا أن نتبيّن من خلاله طبيعة التأويل الصوفي، وما مدى خضوعه للقوانين اللسانية في تلك المنظومة.

أما المحور الثاني الذي تتمفصل حوله إشكالية التأويل، فهو المفصل الذي يتعلق بالسياق، والذي كان موضوع الفصل الثالث. وقد قسمناه إلى ثلاثة مباحث. تناول المبحث الأول مفهوم السياق، سواء في التراث اللساني العربي أو في التراث اللساني الحديث. وليس هذا الاهتمام بدراسة مفهوم السياق وامتداداته في الدرسين القديم والحديث إلا لاعتقادنا بأن أهمية السياق في جلاء المعنى وخطورته في تأويل الخطاب. أما المبحث الثالث فيتناول أنواع السياق. وإن كنا قد أقررنا أن أنواع السياق لا يمكن حصرها لتباينها الشديد، فإننا حاولنا أن نقسمها فرعين كبيرين، أحدهما هو السياق اللغوي والثاني هو السياق غير اللغوي.

وبعد أن تسنى لنا هذا التمييز حاولنا أن نناقش القضايا المتعلقة بكل نوع منهما. أما المبحث الثالث فيتناول الإشكالات المتعلقة بتأويل الخطاب، والذي يكون للسياق فيها دور كبير في ضبط الدلالة، ومن ثم في تأويل الخطاب.

وختمنا هذه الرسالة بفصل رابع يتعلق بدراسة الواقع اللغوي وضبطه، كما يتجلى في مرآة القراءات القرآنية، قسمناه بدوره إلى خمسة مباحث. تناول المبحث الأول دراسة الواقع اللغوي الذي أنشئ في أحضانه الخطاب القرآني، متسائلين عن طبيعة لغته، وهل هي لهجة قريش وحدها أم هي لغة مشتركة بين العرب، مستعرضين آراء العديد من العلماء القدماء والمحدثين، محللين آراءهم في ضوء ما يقتضيه المنهج العلمي الصحيح. وإذا كنا قد انتهينا إلى أكثر النتائج منطقية، تعدينا من خلالها إلى دراسة طبيعة اللغة التي صيغ فيها الوحي الإلهي في آخر صورة له. وقد كان هذا هو موضوع المبحث الثاني. وركزنا فيه على آراء ابن جرير الطبري الذي ناقش هذه القضية بكثير من الإسهاب والموضوعية في صدر تفسيره الكبير. وقد تعمدنا مناقشة هذه القضايا لأنها تعتبر المدخل الحقيقي لتنوّع القراءات القرآنية، وهي الأساس الذي تستمد منه مشروعيتها. ثم خلصنا في المبحث الثالث إلى مرجعية القراءات القرآنية في التقعيد النحوي، وأثر هذه المرجعية في الخلاف بين أشهر مدرستين تناولتاها بعين الاعتبار، وهما المدرسة البصرية والمدرسة الكوفية. ولا يخفى ما للاعتبارات المختلفة لكلا المدرستين في التأويل، أو العكس، أي ما للتأويل في بناء الصرح المعرفي لكليهما. أما المبحث الرابع فكان مخصصا لدراسة أثر تغاير القراءات القرآنية في التأويل، سواء من حيث بناء الكلمات أو من حيث إعرابها أو من حيث تشكيلها للصورة الفنية. ويأتي في الأخير المبحث الخامس، وقد تناولنا فيه إشكالية القراءات بين مقتضى التأويل والصراع المذهبي، الذي كان له دور لا يستهان به في تزييف الواقع اللغوي، بما يتيح ابتزاز النص واستنطاقه بما لا ينطق به.

إن إشكالية التأويل في التراث اللساني العربي ذات أوجه متعددة، يتفرع كل وجه منها إلى مستويات متفاوتة. وقد حاولنا في هذه الرسالة، قدر الإمكان، لملمة أشتات الموضوع بما يتيح نظرة شاملة لأبعاد هذه الإشكالية. مستعينين في ذلك بالكثير من المصادر القديمة، التي أخرجها التحقيق إلى العلن. ومع يقيننا أن الكثير من المصادر اللغوية قد طواها الزمن فضاعت كما تضيع الكثير من نفائس التاريخ، فإن في ما وصل إلينا

منها الكثير مما يغني عن المفقود، وهو يتيح لنا تصورا شاملا للنهضة العلمية التي عرفها العرب أيام مجدهم، خدمة للغة، بما فيهم طبعا الأعاجم الذين عرّبهم عشق اللسان العربي، وعرّبهم الخطاب الجليل الذي أنشئ فيه. ونستطيع، من خلال دراستنا للموروث اللساني العربي، أن نجزم بأن العرب كانوا آصل الأمم والشعوب في دراسة اللغة دراسة علمية موضوعية، بما يضاهي يقينا أحدث النظريات المعاصرة.

أما عن المنهج المتّبع فكان يتراوح بين الاستقراء المجرّد لواقع الدرس اللساني العربي، وبين التحليل المنهجي، القائم على فرز العناصر التي تكوّن الظاهرة اللسانية، ومحاولة ترتيبها في نسق معرفي قابل للفهم، بما يتيح نظرة موضوعية للكثير من قضايا التأويل، وفي الوقت نفسه كان الكثير مباحث هذه الرسالة يستدعي غير قليل من المناقشة والتعليل، حتى يخرج البحث متكاملا من حيث المضمون.

وفي الأخير أتمنى أن تؤدي هذه الرسالة خدمة، ولو كانت ضئيلة، لصرح هذه اللغة العظيمة، ولهذا الكتاب الخالد.

الفصل الأول

التأويل: المفهوم، النشأة والإشكالات

توطئة

هناك حقيقة على جانب كبير من الأهمية أقرها الدرس اللساني الحديث، كما أقرها الدرس اللغوي العربي القديم. وهذه الحقيقة تتمثل في أن ألفاظ أي لغة لا تكتسب مدلولاتها الخاصة بها إلا في سياق لغوي معين. وهذا السياق اللغوي، أو غير اللغوي، هو الذي يحدد لها إطارها الذي تشتغل فيه، وهو ما نسميه بالحقل الدلالي للفظ. فلا غرابة إذن إذا وجدنا علماء اللسان العربي، وعلماء التأليف المعجمي على وجه الخصوص، عندما يدرسون أي لفظ، فإنهم يدرسونه في إطار الاستعمالات المختلفة له، أي بمختلف الأبنية الصرفية التي يبنى عليها، والتي تسمح لهم بإعطاء صورة شاملة عنه، دون إغفال السياقات التي يرد فيها.

وإذا كان ذلك كذلك، فما هي الدلالة اللغوية لمصطلح « التأويل » في اللسان العربي؟ وما هي السياقات التي يرد فيها ؟ وما مدى أصالتها وعراقتها ؟

وفي المقابل، ومن أجل فهم أعمق وأوسع لمصطلح « التأويل »، كان لا بد أن نضعه إزاء مصطلح آخر، لا يقل عنه في الشهرة ولا في الاستعمال، وهو مصطلح « التفسير »، فنرى مدى الائتلاف والاختلاف بينهما، وهل هما بمعنى واحد أم بمعنيين مختلفين، ولكل منهما موضعه ومجاله الذي يشتغل فيه.

ويبقى مفهوم « الخطاب »، أيضا، من المفاهيم التي تحتاج إلى جلاء وفضل بيان. ولئن كان هذا المصطلح يحظى بتداول واسع في الدراسات اللسانية الحديثة، محدّد المعالم مرسوم الأبعاد، فإننا نرى معالمه جدّ مبهمة في الموروث اللساني العربي. وهذا ما يستدعي في الحقيقة دراسة استكشافية تحاول أن تترصد أبعاده وأنماطه، خصوصا إذا علمنا ثراء المنظومة اللسانية العربية القديمة، وسبقها إلى إرساء الكثير من المفاهيم، والتي، وإن غابت فيها التسميات والاصطلاحات، إلا أننا نجدها حاضرة بشكل أو آخر، في هذا الحقل المعرفي أو ذاك، من الحقول الكثيرة التي زخرت بها الثقافة العربية.

ثم هناك مفهوم « النص »، وهو من المفاهيم التي تلتبس بمفهوم « الخطاب »، وتقترب من حدوده. بل إننا لا نبعد كثيرا إذا قلنا بأن هناك تداخلا كبيرا بين مجاليهما. وهذا يتطلب رصد حدود التداخل والتمايز بينهما. وإذن فما مفهوم « الخطاب » ؟ وما مفهوم « النص »؟ وما هي حدود التداخل بينهما ؟

ولئن كان مصطلح « القرآن » هو أشهر مصطلح عرفته العرب في تاريخها، فإن هذا الشيوع قد يغفل في بعض الأحيان عن الدلالة الحقيقية لهذا المصطلح، لينزلق إلى مفاهيم سطحية وهشّة. ولذا كان لزاما علينا أن نجلي هذه الدلالة المركزية ونحاول استجلاء بعض الدلالات الفرعية والتي يساعد استصحابها في إزالة الكثير من اللبس والارتباك عند معالجة طبيعة الخطاب الإلهي، ومدى قدرته على التواصل بينه وبين المتلقي أيا كانت هويته. فما معنى « القرآن »، إذن، وما هي أبعاده ؟

كما تلقانا في هذه الرسالة بعض المصطلحات المفتاحية، مثل مصطلح « الدلالة »، و« الدليل »، وغيرها. وهي مصطلحات على قدر كبير من الفاعلية والأهمية. ولذلك فقد ارتأينا أن نتعرض لتحليل أبعادها والإشكاليات المتعلقة بها، آملين أن تضعنا ضمن الإطار العم للإشكالية الكبرى، وهي إشكالية التأويل.

المبحث الأول: مفهوم التأويل

I. التأويل في اللغة

إذا أردنا أن نحدد الدلالة اللغوية لكلمة « التأويل » في اللسان العربي، فسيكون لزاما علينا في المقام الأول أن نلتفت إلى مبناها. وينبغي أن نشير إلى أن هذا المبنى مصاغ على وزن « التفعيل ». وتقتضي هذه الصياغة توافر ثلاثة أركان على الأقل : فاعل يقوم بالفعل، ومفعول به يقع عليه فعل الفاعل، وغاية ينتهي إليها الفعل. وهذه الأركان الثلاثة تتمركز في مجملها حول دلالة « التصيير »،. وهذا يعني أن الأمر يكون على حال فيصيّر بفعل فاعل إلى حال مغايرة، ولكنها لازمة. سواء كانت هذه الحال هي المبتدأ أم النهاية. ولذلك قال ابن فارس : " الهمزة والواو واللام أصلان : ابتداء الأمر وانتهاؤه "[1].

وإلى جانب هذه الدلالة المركزية، يفيد لفظ « التأويل » الكثير من المعاني المتقاربة، أو معانٍ يستلزم بعضها بعضا. وهي ترد في سياقات متنوعة ومختلفة، ولكنها متكاملة. وأهم هذه المعاني هو : الرجوع، والمصير، والسياسة، والتفسير، والمعنى، والجمع، والتغيّر، والتحرّي، والانتهاء إلى غاية ... إلخ.

وقد جمع ابن منظور في لسانه هذه الدلالات جميعا. ومزية ابن منظور أنه كان متأخرا في التأليف المعجمي، ولذلك فقد كان يجمع ما تشتت عند غيره من العلماء، وهو في هذه المادة يبدأ برسم حدود الدلالة المركزية، ثم يستطرد في جمع الدلالات الهامشية الممكنة، فقال : " الأَوْلُ : الرجوع، آل الشيءُ يؤُول أَولاً ومآلاً : رَجَع. وأَوَّل إليه الشيءَ رَجَعَه. وأُلْتُ عن الشيء ارتددت. وفي الحديث : من صام الدهر فلا صام ولا آل، أَي لا رجع إلى خير. والأَوْلُ : الرجوع في حديث خزيمة السلمي : حَتَّى آل السُّلامِيُّ، أَي رجع إليه المُخ. ويقال طَبَخْت النبيذَ حتى آل إلى الثُّلُث أَو الرُّبع أَي رَجَع ... وأَوَّلَ الكلامَ وتَأَوَّله دَبَّره وقدَّره وأَوَّله وتَأَوَّله فَسَّره ... قال ابن الأَثير : هو من آلَ الشيءُ يَؤُول إلى كذا أَي رَجَع وصار إليه ...

[1] ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط2، 1979، ج1، ص 158.

وسئل أَبو العباس أَحمد بن يحيى عن التأْويل فقال : التأْويل والمعنى والتفسير واحد. قال أَبو منصور : يقال أُلْتُ الشيءَ أَؤُوله، إِذا جمعتُه وأَصلحتُه. فكأن التأْويل جمع معاني أَلفاظ أَشكَلَت بلفظ واضح لا إِشكال فيه ...

وقال بعض العرب : أَوَّل اللهُ عليك أَمرَك أَي جَمَعَه. وإِذا دَعَوا عليه قالوا : لا أَوَّل اللهُ عليك شَمْلَك ...

ويقال : تَأَوَّلت في فلان الأَجْرَ إِذا تَحَرَّيته وطلبته ...

وقال أَبو عبيد في قوله : « وما يعلم تأْويله إلا الله »، قال التأْويل : المَرجِع والمَصير، مأْخوذ من آل يؤول إِلى كذا، أَي صار إِليه. وأَوَّلته صَيَّرته إِليه ...

والتأْويل : عبارة الرؤيا. وفي التنزيل العزيز : « هذا تأْويل رؤياي من قبل ».

وآل مالَه يَؤوله إِيالة : إِذا أَصلحه وساسه. والائتِيال الإِصلاح والسياسة ... قال أَبو منصور : وقوله : أُلْنَا وإِيلَ علينا، أَي سُسْنَا وسَاسونا ...

والأَوْل : بلوغ طيب الدُّهْن بالعلاج. وآل الدُّهْنُ والقَطِران والبول والعسل يؤول أَوْلاً وإِيالاً : خَثُر ... ويقال لأَبوال الإِبل التي جَزَأَت بالرُّطْب في آخر جَزْئِها : قد آلَتْ تؤولُ أَوْلاً، إِذا خَثُرت فهي آيلة ... وآل اللبنُ إِيالاً تَخَثَّر، فاجتمع بعضه إِلى بعض ...

والآلة : الأَداة. والجمع : الآلات. والآلة : ما اعْتَمَلْتَ به من الأَداة "[1].

فهذه إذن أشهر الدلالات للفظ « التأويل » بسياقاتها التي ترد فيها، وهي تكاد تتردد بعينها في المعاجم المتقدمة، ما يدعو إلى الاستنتاج بأن المتأخر منها كان يأخذ عن المتقدم وإن لم يذكره. وأنت ترى أن هذه المادة تلابس الكثير من الأحداث التي تتمركز جميعها حول الانتقال والتحول. وهي في حالة المحسوسات تعني الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، وفيما يتعلق بالمعاني والمجردات، فهي تعنى الصدور عن مبتدأ والانتهاء إلى غاية.

---

[1] ابن منظور : لسان العرب المحيط، دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت)، ج11، مادة « أول »، ص 32.

وينظر كذلك الفيروز أبادي: القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، ط1، (د.ت)، مادة « آل »، ج11، ص 32.

أما رأي ثعلب الذي جمع بين التأويل والمعنى والتفسير في دلالة واحدة، فالظاهر أنه تبنى رأيه هذا باعتبار الغاية، أي أن هذه المصطلحات المختلفة، وإن كانت قد اختلفت في أصولها الاشتقاقية، إلا أنها تؤدي الغرض نفسه، وهو تتبع المآلات كما في لفظ التأويل، أو الخروج من الغامض إلى الجلي كما في لفظ التفسير، أو القصد كما في لفظ المعنى. وهذا ما يعزز ما ذهبنا إليه سلفا.

وفي تهذيب الأزهري : التأويل هو الجمع، فيقال: " ألت الشيء: جمعته وأصلحته، فكأن التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه "[1]. وفي هذا التعريف يلقانا معنى جديد وهو معنى الجمع الذي ينطلق من المتعدد لينتهي إلى الواحد، أو الانطلاق من المتشتت المتشعب والانتهاء إلى غاية بعينها.

ونجد في المعاجم التي تهتم بالاستعمال المجازي للألفاظ مثل أساس البلاغة للزمخشري ما يلي : " آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة [أي حسن السياسة والرعاية] ... وقال زياد : قد أُلنا وإيلَ علينا أي سِسْنا وسُسْنا ... وقال الكميت : وقد طالما يا آل مروان أُلتم [أي سُستم] ... ومن المجاز : فلان يؤول إلى كرم. وما لك تؤول إلى كنفيك، إذا انضم إليهما واجتمع ... وتأملته فتأولت فيه الخير، توسّمته وتحرّيته "[2].

وإذا كان الأَوْلُ والإيالةُ هو السياسة في منظور الزمخشري، فإن السياسة مشتقّ من السوس، كما قال أبو هلال العسكري في فروقه[3]. وهي العمل الخفي الدؤوب للسوس في الحطب. وهي تعني في الواقع تدبير الأمر، وتصريف أمور الناس إلى وجه دون وجه. ونودّ هنا كذلك في هذا المقام أن نشير إلى المعنى الثانوي المتضمن في المعنى الأصلي الذي هو السياسة. هذا المعنى الثانوي المتضمن هو معنى الخفاء، أي أن الأول والإيالة تنتحي في أغلب الأحيان مناحي خفية لا يفطن إليها غير المتبصّر. وهذا يدل في رأينا على أن « التأويل » يأخذ في أغلب الحالات مسارات تحتاج إلى تدبير وروية.

[1] أبو منصور الأزهري: تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001، ج 15، ص 329. وينظر لسان العرب، ج 11، ص 33.
[2] الزمخشري : أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص 12.
[3] أبو هلال العسكري : الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1979، ص 176.

ولا يختلف مفهوم عبد القاهر الجرجاني اللغوي للفظ « التأويل » عما سبقه من العلماء. فهو عنده بمعنى « المصير »، ولذا نجده في أسرار البلاغة يقول : " وليس ها هنا عبارة أخصّ بهذا البيان من التأوّل، لأن حقيقة قولنا: « تأوّلتُ الشيء »، أنك تطلّبت ما يؤُول إليه من الحقيقة، أو الموضعَ الذي يؤول إليه من العقل، لأن « أوَّلتُ وتأوَّلتُ » فَعَّلتُ وتَفَعّلتُ من « آل الأمر إلى كذا يؤُول »، إذا انتهى إليه، « والمآل »، المرجع. وليس قولُ من جعل « أوَّلتُ وتأوَّلتُ » من « أَوَّل » بشيء، لأن ما فاؤه وعينه من وضع واحد « ككوكب » و« دَدَن » لا يُصرَّف منه فعلٌ، و« أَوَّلُ » « أفعلُ » بدلالة قولنا: « أَوَّلُ منه »، كقولنا: « أسبقُ منه وأقدم »، فالواو الأولى فاءٌ والثانية عينٌ وليس هذا موضع الكلام في ذلك فيستقصَى "[1].

ولا نجد كبير اختلاف في المعاجم القديمة، المتقدم منها والمتأخر، حول هذه المعاني التي قدمناها، سوى من حيث التفنّن في إيراد الشواهد، والإغراق في تتبع الاستعمالات المختلفة والاستعمالات المتنوعة، وهي ثروة لغوية لا شك في فائدتها[2]، إلا أن ما تنفرد به المعاجم المتأخرة هو التفاتها إلى المعنى الاصطلاحي. وفي هذا إشارة واضحة إلى أن « التأويل » غدا في مرحلة من المراحل علما قائما بذاته، له مصطلحه الفني المستقل، كما له أسسه عند كل طائفة من العلماء تشتغل في حقل معرفي محدد.

ومن كل ما قدمنا نستخلص أن المعنى اللغوي للتأويل يدور حول تتبع المآلات، سواء أكان ذلك في القضايا المحسوسة أو في القضايا المجردة. وهو في القضايا المجردة التي تتعلق بالمعنى، يعنى بتتبع وجوه الدلالات في أي نص، وهذا ما سنقف عليه في التعاريف الاصطلاحية في مختلف الحقول المعرفية.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، جدة والقاهرة، ط1، 1991، ص 98-99.

[2] انظر على سبيل المثال، ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 158.

2. دلالة " التأويل " في نص القرآن الكريم

وردت مادة « التأويل » في نص القرآن الكريم في سبعة عشر موضعا. وهذا العدد ينم عن أصالة هذه المادة وعراقتها في اللسان العربي، وأنها كانت تؤدي دلالات أساسية في الحياة العقلية والاجتماعية العربية. وإذا زعمنا – على رأي طه حسين[1] – أن القرآن الكريم يعتبر أدق وأصح وثيقة لغوية وصلت إلينا، تصوّر الاستعمال اللغوي عند العرب في عصر النبوة، وما قبلها وما بعدها بقليل، أمكننا ذلك من تتبع موارد هذه المادة الوقوف على أهم دلالاتها، فما هذه الدلالات إذن ؟

يمكن تصنيف الآيات التي وردت فيها مادة التأويل إلى أربعة أصناف :

- ***الصنف الأول*** : وهو الذي يجمع الآيات التالية :

ففي قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ [النساء/59]، وفي قوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ [الإسراء/35] ، يقول فيهما الزمخشري : " وأحسن تأويلا [أي] وأحسن عاقبة "[2]. ويوافقه الطبري فيقول : " وأحسن تأويلا ، يعني وأحمد موئلا ومغبة، وأجمل عاقبة "[3].

وفي قوله تعالى : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا ﴾ [الأعراف/53]، يذهب الطبري إلى انتظار التأويل هو انتظار انكشاف العاقبة، فقال : " أي ما يؤول إليه عاقبة أمرهم من ورودهم على عذاب الله وصليهم جحيمه، وشبيه هذا مما أوعدهم الله به "[4].

---

[1] طه حسين : في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط 17، ص 70.
[2] الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1998، ص 96.
[3] ابن جرير الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000، ج 8، ص 506.
[4] المصدر نفسه، ج12، ص 478.

والمذهب نفسه يذهب إليه المفسرون في تفسير آيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾ [يونس/39]، فقال ابن عطية : " هذا اللفظ يحتمل معنيين : أحدهما، أن يريد با الوعيد الذي توعدهم الله على الكفر ، وتأويله على هذا يريد به ما يؤول إليه أمره، كما هو في قوله : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ﴾. والآية محملها على هذا التأويل يتضمن وعيداً. والمعنى الثاني، أنه أراد : بل كذبوا بهذا القرآن العظيم المنبىء بالغيوب الذي لم يتقدّم لهم به معرفة، ولا أحاطوا بمعرفة غيوبه وحسن نظمه، ولا جاءهم تفسير ذلك وبيانه. وقال أبو عبد الله الرازي : يحتمل وجوهاً،

– الأول : كلما سمعوا شيئاً من القصص قالوا : أساطيرُ الأوّلين، ولم يعرفوا أن المقصود منها ليس نفس الحكاية، بل قدرته تعالى على التصرّف في هذا العالم، ونقله أهله من عزّ إلى ذلّ، ومن ذلّ إلى عزّ، وبفناء الدنيا، فيعتبر بذلك ...

– الثاني : كلما سمعوا حروف التهجّي ولم يفهموا منها شيئاً ساء ظنهم، وقد أجاب الله بقوله : ﴿ فِيهِ آَيَاتٌ بَيِّنَاتٌ ﴾ الآية.

– الثالث : ظهور القرآن شيئاً فشيئاً، فساء ظنهم وقالوا : ﴿ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآَنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ﴾. وقد أجاب تعالى وشرح في مكانه.

– الرابع : القرآن مملوء من الحشر، وكانوا ألفوا المحسوسات، فاستبعدوا حصول الحياة بعد الموت، فبيّن الله صحّة المعاد بالدلائل الكثيرة.

– الخامس : أنه مملوء من الأمر بالعبادات، وكانوا يقولون : إله العالم غني عن طاعتنا، وهو أجل أن يأمرنا بما لا فائدة له فيه. وأجاب تعالى بقوله : ﴿ إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ ﴾.

وبالجملة فشبه الكفار كثيرة، فلما رأوا القرآن مشتملاً على أمور، ما عرفوا حقيقتها، ولا اطلعوا على وجه الحكمة فيها، كذبوا بالقرآن. فقوله : « بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ » إشارة إلى

عدم علمهم بهذه الأشياء. وقوله : « وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ » إشارة إلى عدم جهدهم واجتهادهم في طلب أسرار ما تضمنه القرآن "[1].

وقال الزمخشري : " فإن قلت : ما معنى التوقّع في قوله : « وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ » ؟ قلت : معناه أنهم كذبوا به على البديهة قبل التدبر ومعرفة التأويل، تقليداً للآباء. وكذبوه بعد التدبر، تمرداً وعناداً، فذمهم بالتسرع إلى التكذيب قبل العلم به، وجاء بكلمة التوقع ليؤذن أنهم علموا بعد علوّ شأنه وإعجازه لما كرّر عليهم التحدّي، ورازُوا قواهم في المعارضة واستيقنوا عجزهم عن مثله، فكذبوا به بغياً وحسداً « كَذَلِكَ »، أي مثل ذلك التكذيب « كَذَّبَ الذين مِن قَبْلِهِمْ »، يعني قبل النظر في معجزات الأنبياء وقبل تدبرها من غير إنصاف من أنفسهم ...

يجوز أن يكون معنى « وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ » : ولم يأتهم بعدُ تأويل ما فيه من الإخبار بالغيوب أي عاقبته، حتى يتبين لهم أهو كذب أم صدق "[2].

وإذن فـ « التأويل » في هذه الآيات يدور حول العاقبة والمصير. وما تنتهي إليه الأمور، سواء تعلق ذلك بما هو مكنون في علم الغيب، الذي لم تكشف عنه أحداث الزمن، لأنه يتعلق بالمستقبل المجهول في الحياة الدنيا، أو تعلق بما يكون من أمر الآخرة، التي لا يُعرف من نعيمها ولا من أهوالها، إلا ما أخبر الله تعالى به.

- ***الصنف الثاني*** : هو ما نجده في آيات سورة يوسف، وهي كلها تدور حول « تأويل الأحاديث ». هذه المنة العظيمة التي امتن الله بها على النبي يوسف عليه السلام، قال تعالى : ﴿ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [يوسف/6]. وقد تنوعت الأحاديث في سورة يوسف، وهي أحاديث تتعلق بما يرى في الأحلام، وأخصّها حديث النبي يوسف وهو غلام يافع إلى أبيه يعقوب، عن رؤية عجيبة للنجوم والكواكب، من غير أن يكون لها أي داع ﴿ إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ

[1] أبو حيان الأندلسي : البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001، ج 5، ص 160.
[2] الزمخشري : الكشاف، ج3 ، ص 137-138.

وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِين ﴾ [يوسف/4]. هذه الرؤيا التي يتحقق تأويلها ويكشف عن مقاصدها في آخر السورة ﴿ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ﴾ [يوسف/100]. ومنها أحاديث الملِكِ عن رؤياه التي أفزعته وأرّقته عن البقر التي يأكل بعضها بعضا، وعن سنابل القمح غضّة ويابسة : ﴿ وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾ [يوسف/43]. والتي لم يجد لها تعبيرا بين حاشيته، حتى أُعلم بأن أحد سجنائه يمتلك مهارة كبيرة في تعبير الرؤى، فاستقدمه. ومنها أيضا أحاديث السجناء الذين كانوا في صحبة يوسف داخل السجن عن الطعام والخمر، فقال عليه السلام : ﴿ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا﴾ [يوسف/37].

والأحاديث بطبيعتها ليست إلا متواليات لسانية، وبالتالي فهي نوع من الخطاب، سواء أكانت هذه الأحاديث من أحاديث الواقع المتعارف عليه في دنيا الناس، أم كانت من الأحاديث التي تحكي ما يجرى في المنام. وينبغي أن نشير إلى أن التأويل هنا لا ينصب على الحلم في حد ذاته كما هو يُرى في المنام، ولكنه يتناول الحلم من خلال وسيط مساعد، بمعنى أن النبي يوسف كان " يقوم بتأويل العبارات اللغوية التي يصوغ بها صاحب الحلم الصور التي رآها في النوم. فيكون التأويل هنا منصبا على الصور من خلال وسيط هو « الحديث » "[1]، ولذلك يضاف التأويل في قصة يوسف إلى الأحلام وإلى الأحاديث وإلى الرؤيا بدلالات متقاربة جدا.

وهذه المهارة في « تأويل الأحاديث »، تستدعي امتلاك قدرة وبراعة زائدتين لفك شفرة هذا النوع من الخطاب، والوقوف على تأويله، أي على دلالته الكلية النهائية التي يتضمنها. ولذلك يقول الطبري في تأويل معنى « التأويل » هنا : " ويعلّمك ربك من علم ما يؤول إليه أحاديث الناس عما يرونه في منامهم، وذلك تعبير الرؤيا "[2] .

- أما *الصنف الثالث*، فيمثله قوله تعالى : ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾ [الكهف/82]. وهذه الآية جاءت تعقيبا على قصة النبي موسى مع

[1] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط6، 2005، ص 227.
[2] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن، ج 15، ص 560.

الرجل الصالح. ونفهم من خلال هذه القصة، أن هذا الرجل قام بمجموعة من التصرفات كانت في منظور النبي موسى غير منطقية وغير أخلاقية. فقد خرق سفينة لمجموعة من الصيادين الذين يعملون في البحر، وقتل ولدا صغيرا دون ذنب ودون أي سبب، وبنى حائطا متداعيا في إحدى القرى، وقد أبى أهلها أن يقوموا بواجب الضيافة، مع أنهما غريبان عابرا سبيل. هذه الأفعال غير الأخلاقية وغير المنطقية أدت في نهايتها إلى إحداث مشكلة بين موسى وبين الرجل الصالح، وانتهت كما هو معلوم بالافتراق بينهما. فلما كان الفراق المحتم قال الرجل الصالح للنبي موسى : « سأنبئك بتأويل ما لم تسطع عليه صبرا ». ومن الطبيعي أن يفيد « التأويل » في هذا الموضع معنى « العلة » أو « الباعث » أو « السبب » الذي حمله على فعل ما فعل من أمور غير منطقية، ولا تتماشى مع معهود الناس في المعاملة. وأنت ترى بأن هذه البواعث كانت مجهولة عند النبي موسى. ومن هنا لم يتوافق الرجلان وحدث بينهما الاختلاف. والراجح في هذا الموضع أن هناك تفاوتا في الأفق المعرفي بين الرجلين، لأن المعطيات عند كليهما تختلف، ولذلك اختلفت مواقفهما، وهو الشيء نفسه الذي نستشفه من حديث النبي يوسف إلى صاحبيه في السجن عندما قال: ﴿ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا﴾. فمن خلال أحاديثهما كان يستشف ما سوف يرزقانه وإن كان في حكم الغيب لأنه متعلق بالمستقبل، لأن الآفاق المعرفية بينه وبينهما كانت بعيدة جدا.

وعليه فـ « التأويل » كما يدل بالعاقبة والمصير، أو يرتبط بالقدرة على استكناه الحديث والوقوف على خباياه، قد يرتبط أيضا بالقدرة على التفاعل مع الوقائع والأحداث بطريقة تختلف عن المعهود من أمر العامة من الناس، لأن الآفاق المعرفية التي تفصل بينهما، هي التي تسمح بإدراك ما لا يكون في متناول الجميع.

- أما *الصنف الرابع* والأخير، فتتمركز الدلالة فيه حول قوله تعالى :﴿ هوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آَمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [آل عمران/7].

والحقيقة أن هذه الآية هي التي كانت مثار الخلاف بين العلماء، فهي تقسم آي القرآن الكريم إلى قسمين : القسم الأول محكم، تتحدد فيه الدلالة وتتضح، حتى لا مكان فيها للاختلاف ولا للتأويل. والقسم الثاني متشابه، تغمض فيه الدلالة ولا تتضح. وهذا الغموض هو الذي يثير الاختلاف بين العلماء فضلا عن العامة، وأهم خلاف بينهم، والذي لا يزال قائما إلى اليوم هو : هل يعلم الراسخون في العلم يعلمون هذا المتشابه أم لا ؟

والكلام حول هذه الآية كثير، إلا أن ما يهمنا الآن هو أن مصطلح « التأويل » هنا لا يتركز حول مضمونه اللغوي فقط، والذي يعني العاقبة أو المصير في بعض الحالات، أو العلة والباعث في حالات أخرى، ولكنه مشحون بدلالات إضافية، وخاصة عندما يقرن الاقتدار عليه بالله سبحانه أو إلى الراسخين في العلم. وهذا يعني أن مادة « التأويل » تفيد هنا عملا فنيا له شروطه وله أدواته أو آلياته كما يعبر عن ذلك بعض العلماء، ومنهم ابن رشد. ففي نزاعه الشديد في كتابه فصل المقال مع الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، يذهب إلى أن الراسخين في العلم هم من الذين يعلمون « التأويل »، إذ لا فضل لهم عن سواهم من المؤمنين إذا لم يكونوا يعلمون « التأويل »، مع الفارق طبعا بين المعرفة البشرية المحكومة بحدود البرهان والتعليل، وبالانتقال من المعلوم المتفق عليه إلى المجهول المختلف فيه، وبين العلم الإلهي في حدوده اللامتناهية[1].

وإذن فإذا كان التأويل في هذا الموضع منسوبا إلى الله تعالى، فلا خلاف هناك ولا جدال. ولكن إذا كان علم التأويل مما هو متاح للراسخين في العلم، كما يذهب إلى ذلك ابن رشد وغيره، فإن دلالة التأويل هنا تحتاج إلى فضل نظر، ذلك أن هذه " الآية تتحدث عن حركة « اتّباع » – وهي حركة ذهنية لا مادية – للمتشابه، وذلك لتحقيق هدفين، وذلك بدلالة المفعول لأجله « ابتغاء »، هما « الفتنة » و« التأويل ». ومعنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة في اتجاه « هدف » و« غاية »، لأنها حركة «اتباع» لا « رجوع »، ولذلك فالمعنى هنا المقصود من « التأويل » هو الوصول إلى الغاية. وهذا المعنى يتجاوب مع « ابتغاء الفتنة »، فالغاية من اتباع المتشابه إيقاع الفتنة "[2].

[1] انظر، ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط 3، ص 37.
[2] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 231.

وبهذا الفهم يكون معنى التأويل عبارة عن حركة ذهنية في اتجاهٍ ما. ومن هنا فـ" إن فهم التأويل بوصفه حركة ذهنية في مواجهة ظاهرة [ما] هو الفهم الأقرب إلى الاستخدام القرآني "[1].

وهكذا تتعدد دلالات مادة « التأويل » في نص القرآن الكريم بحسب السياق الذي ترد فيه، وهي تؤدي وظائف في غاية الأهمية وتكشف عن مدى أصالة هذه المادة في اللسان العربي، وهي مادة أكثر أصالة من مادة « التفسير » بدلالة عدد تواردها وبدلالة الوظائف المتنوعة التي تؤديها، رغم اشتهار مصطلح « التفسير » واستعماله بكثرة في وقت لاحق.

3. التأويل في الاصطلاح

ومع أن التعاريف الاصطلاحية هي في الحقيقة تعاريف لغوية أساسا، إلا أن علماء كل حقل معرفي يلجأون عادة إلى الالتفاف حول معنى معين لمصطلح شاع بينهم، حتى إذا أطلق هذا المصطلح غدا علما على ذلك المعنى بعينه، وهذا ابتغاء حصر الدلالة وتضييقها دون تلك الظلال التي يستدعيها عادة المعنى اللغوي، وبذلك يستحق اللفظ أن يكون مصطلحا فنيا.

أ. عند المفسرين:

أما « التأويل » عند بعض المفسرين فقد كان في الغالب يرادف معنى « التفسير »، وهو الكشف والبيان، ولذا يقول الخليل ين أحمد بأن " التأوُّل والتأويل : تفسير الكلام الذي تختلف معانيه، ولا يصح إلا ببيان غير لفظه "[2]، فهما عنده بمعنى واحد. وكان الطبري وهو أقدم المفسرين، وصاحب أقدم موسوعة تفسير وصلت إلينا، والتي سماها «جامع البيان في تأويل آي القرآن»، كان لا يفرق بينهما، فقد كان يستعمل مصطلح « التأويل » عندما يتعرض لتفسير أي آية من القرآن الكريم قائلا : التأويل في قوله تعالى كذا هو كذا، مثال

[1] المرجع السابق، ص 231.
[2] الخليل بن أحمد الفراهيدي : معجم العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ج 8، ص 398.

ذلك قوله في تفسير أول آية من المصحف وهي « بسم الله الرحمن الرحيم » : " التأويل في قول القائل : بسم الله، أن معناه في ذلك عند ابتدائه في فعل أو قول : أبدأ بتسمية الله قبل قولي أو قبل فعلي "[1]. فالتأويل عنده هو البيان جملة، سواء أكان ينقل ذلك عن رسول الله ﷺ، من طرقه على اعتبار أنه يميل إلى التفسير بالمأثور ويدعو إليه، أم مستبعدا لتأويلات أخرى على اعتبار أنها اجتهادات بشرية، ولا يليق بنص مقدس أن يؤول دون سند متواتر عن النبي أو عن أصحابه الذين نقلوا عنه. ومن هنا نجد هذا المصطلح يتكرر باستمرار ولا يفرق بينه وبين التفسير الذي يعني به مطلق البيان[2].

أما البعض الآخر فقد كان يفرق بين « التفسير » و« التأويل »، ويحاول أن يصرف « التفسير » إلى ما يدرك من ظاهر اللفظ دون إعمال آلة النظر، في حين ينفرد « التأويل » بالأبعاد التي لا تدرك من ظاهر اللفظ، وتحتاج إل فضل من التأمّل والتدبّر، ومحاولة إدارك العلائق الخفية التي ينطوي عليها الخطاب. وقد نقل السيوطي طائفة من الأقوال عن معاني « التأويل »، نقتبس منها تعريف أبي طالب التغلبي إذا يقول : " التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازا، كتفسير الصراط بالطريق، والصيب بالمطر. والتأويل تفسير باطن اللفظ "[3]. وهذا يعني أن « التأويل » عند هؤلاء ينصرف إلى ما خفي واستتر في ثنايا الخطاب أو باطن اللفظ كما عبروا عنه.

هذا من حيث تحديد المصطلح، أما من حيث دلالة هذا المصطلح فهو كما يذهب إلى ذلك السيوطي: " ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب "[4]. وأنت ترى هنا أن السيوطي يفهم « التأويل » على أنه الخلاصة المجملة التي ينتهي إليها الناظر إلى الخطاب القرآني في تفاصيله، أي أن المعاني التي يشير إليها السيوطي لا تستخلص من الموضع والموضع، ولكن من تآلف هذه المواضع جميعا في إنتاج المعنى. وهذا ما عبر عنه بـ « معاني الخطاب »، ويعضد هذا ما يردفه محكيا عن غيره قائلا : " التأويل صرف الآية

[1] ابن جرير الطبري : جامع البيان في تأويل آي القرآن، ج1 ، ص 117.
[2] انظر كذلك منهج الطبري في التفسير في كتاب عز الدين اسماعيل : نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1975، ص 25.
[3] جلال الدين السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003، ج2، ص 545.
[4] المرجع نفسه، ج2، ص 546.

إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية من طريق الاستنباط "[1]. ونحن واجدون في هذا التعريف بعدا آخر سنتناوله فيما بعد. وقد التفت إليه عن جدارة عندما قال بأن تتبع مآلات الآية من القرآن، ينبغي أن يكون موافقا لما قبلها وموافقا لما بعدها، وهو ما يعبر عنه علماء النص المحدثون بـ« بالتماسك النصي »، ضمن الإطار العام لنظرية السياق.

وأظن أن ابن رشد يجمل آراء المفسرين السابقين حين يقول : " ومعنى التأويل : إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بسببه أو لاحقه أو مقارنه، أو من غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي "[2]. ومع أننا نجد في هذا التعريف بعض الملامح التي أوردناها للسيوطي قبله، فإن التأويل عند ابن رشد يقوم أساسا على فكرة المجاز. ومع أن المجاز، أو بالأحرى مصطلح المجاز، متأخر في نشأته عن فكرة المجاز ذاتها، إلا أنه حقيقة لغوية لا تستغني عنها أي لغة بشرية، والعربية على وجه الخصوص، ولا ينتقص هذا من قيمة الخطاب الإلهي باعتباره خطابا مقدسا، أو باعتبار أن طرفي الخطاب وهما المرسل والمرسل إليه، يختلفان جنسا وهوية. وهو ما يطرح بعمق مشكلة المواضعة اللغوية، وهل يمكن أن يواضع الله تعالى البشر على لغة من اللغات؟.

فهذه المقاربات جميعا لمفهوم .« التأويل » عند المفسرين، تنتهي إلى غاية واحدة وهي: الكشف والإظهار وإخراج ما لا يدرك إلا بالتأمل والنظر إلى ما يدرك في سهولة ويسر، وهو ما يعبر عنه بـ « التفسير »، وهو المصطلح الذي شاع فيما بعد وانتشر وغطى على مصطلح « التأويل » نفسه، على اعتبار أن التأويل كان مطية للاختلاف والفرقة، في حين أن التفسير هو مجرد الكشف والإبانة عن فحوى الخطاب.

ب. عند الأصوليين

لقد نشأ الفقه قبل أن تنشأ أصوله في تاريخ الفكر الإسلامي، حتى إذا تنوعت الآراء الفقهية واختلفت، وبدأت تخرج عن تكون آراء فقهية مستنبطة استنباطا مباشرا من كتاب الله

[1] المرجع السابق، ج 2، ص 546.
[2] ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 32.

تعالى أو من سنة نبيه الكريم، إلى أن تكون آراء يغلب عليها الهوى، وتتنازعها الميول، عندئذ احتاج الفقهاء إلى أن يؤصلوا الأصول التي تعصم عملية الاستنباط من الزلل، أو تقلل من فداحة الخطأ المحتمل.

لقد قدم علماء الأصول " نماذج متقدمة جداً في تعاملهم مع اللغة كمنظومة من العلامات اللسانية الدالة تخضع في حركيتها الخطابية إلى نواميس متحكمة في أداء وظائفها الدلالية، وأسهموا منذ الآماد المبكرة في معالجة مشكلات لغوية، وما أضفى على نتاجهم المعرفي طابع الدقة والموضوعية هو اتخاذهم القرآن الكريم منطلقاً لاستنباط أحكامهم الفقهية العامة بالاستناد على الأحكام اللغوية التي من أظهر خصوصياتها الدلالة. وقد كان هؤلاء العلماء يحملون وعياً معرفياً، أملى عليهم أن يتعاملوا مع القرآن الكريم باعتباره كتاب لغة محكمة، يحمل شبكة من النواميس العميقة التي تتحكم في ضبط الدلالة بأدوات وقفوا عليها وحددوا على أساسها أحكاماً وقواعد أضحت فيما بعد مبادئ للتشريع"[1].

ولما كانت الأصول الفقهية تقوم أساسا على القدرة على فهم النصوص الدينية من جهة، وعلى مدى تقدير الاعتبارات – لغوية كانت أم غير لغوية – المحيطة بهذه النصوص من جهة أخرى، فقد كان لزاما أن تجد نفسها محاطة بضرورات التأويل اللغوي، الذي يرجح نوعا من الاستنباط ويسقط الآخر. وبطريقة أخرى نستطيع أن نقول أن علم الأصول عمل على محاولة إدراك القوانين الكلية التي تحكم عملية الاستنباط. وبهذا يعرف الأصوليون التأويل بأنه " حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح "[2]، لدليل يقترن به. فالمعنى الراجح هنا هو المعنى الظاهر، الذي يوهم به النص، أما المعنى المرجوح فهو المعنى الحقيقي المراد، ولكن طبيعة النص هي التي تغطي على هذا المعنى، فيلجأ الأصولي إلى الدليل العقلي أو النقلي ليقوم بعملية الاستنباط.

ويعضد هذا ما ذكره الآمدي حاكيا عن الغزالي إذ يقول : " وأما في اصطلاح المتشرعة، قال الغزالي : التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن

[1] عبد الجليل منقور : علم الدلالة، أصوله ومباحثه في التراث العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص 10.
[2] محمد الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997، ج1، ص 94.

من المعنى الذي دل عليه الظاهر "[1]. فالتأويل هنا في رأي الغزالي هو « احتمال » أن يؤول المعنى إلى ما يؤول إليه مخالفا بذلك الظاهر، الذي يعرفه الآمدي بأنه: " ما دل على معنى بالوضع الأصلي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا "[2]. ومع أن الآمدي يختلف مع الغزالي قليلا أو كثيرا حول هذه النقطة[3]، إلا أن ما يهمنا نحن هنا، هو تلك العملية العقلية التي يقوم بها الفقيه، والتي تمكنه من الانتقال من المعنى الظاهر المتعارف عليه إلى معنى محتمل. قال : " وأما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده "[4]. ولا تتم هذه العملية كما يقول الآمدي إلا بدليل يسوغ هذا الانحراف. وليس الدليل إلا الاعتبارات المصاحبة لتشكل النص، سواء كانت هذه الاعتبارات عقلية برهانية أم نصية سياقية، أم سياقية ظرفية خارجة عن إطار النص.

ج. عند النحاة

ولقد لجأ النحاة إلى التأويل ومارسوه، كما لجأ إليه غيرهم، وليس التأويل عند النحويين سوى ترجيح لنسق لغوي على آخر. وهذه العملية الترجيحية عادة ما لا تظهر مبرراتها داخل النص، فيحتاج النحوي لأن يتعلل لها بمعللات من خارج النص، فيكون النحو العربي في هذه الحال قد خطا خطوات عملاقة في أقرار بعض الأسس اللسانية عندما اعتبر أن المكونات الكلامية النحوية ليست هي كل شيء في إنتاج الدلالة، وإنما هناك عناصر غير لغوية تسهم بشكل كبير في هذا الإنتاج. بل إن سيبويه، وبعده عبد القاهر بعدة قرون[5]، يعتبران أن المقام هو الذي يحدد شكل الخطاب ويصوغه، فيكون دور النحو هنا ليس دور المميز للصواب من الخطأ، ولا للصحيح من غير الصحيح، ولا لما يليق مما لا يليق، ولكنه يقوم بدور التأويل، أي يقوم بتتبع المآلات التي يؤول إليها الخطاب. يقول عبد الله رفيدة حاكيا عن الزجاج في استعماله لمصطلح التأويل : " ويبدو لي أنه يستعمل كلمة التأويل في

---

[1] أبو الحسن الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404هـ، ج 3، ص 59.
[2] المرجع نفسه، ج3، ص 58.
[3] راجع الخلاف بين الرجلين في الموضع نفسه، ج 3، ص 59-60.
[4] نفسه، ص 59.
[5] انظر على سبيل المثال في هذا المقام، محمد حماسة عبد اللطيف : النحو والدلالة، مطبوعات كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ط1، 1983، ص 29 وما بعدها.

الغالب – لإظهار المعنى أو الوجه الذي يؤول إليه المعنى ويحتاج إلى نوع من الجهد والمعاناة والتوجيه زائد عما يبذل في التفسير العادي "[1]، ويستدلون بمثل قوله تعالى : « ويذهبا بطريقتكم المثلى »، ... وإنما تأويله : هذا الذي ينبغي أن يجعله قومه قدوة ويسلكوا طريقته ... والذي عندي – والله أعلم – أن في الكلام محذوفا يدل عليه ما بقي وإنما المعنى يذهب بأهل طريقتكم المثلى كما يقال : واسأل القرية، معناه أهل القرية "[2].

وهذا الذي حكاه عبد الله رفيدة عن الزجاج، من الحاجة في التأويل النحوي إلى فضل من الجهد والمعاناة والتوجيه، هو نفسه ما يحكيه نصر أبو زيد عن سيبويه حول هذا التعمق، فيقول: " وهذا كله يؤكد أن التأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر، وفي كتاب سيبويه نفسه دليل على ذلك، فهو يكثر من استخدام كلمة – تأويل – إزاء العبارات التي يحتاج تحليلها إلى بعض العمق. وفي مقابل ذلك يستخدم كلمة تفسير للدلالة على الوضوح"[3].

ولقد خطا الزمخشري خطوات عملاقة في كتابه : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، وهو كتاب تطبيقي على درجة عالية من الامتياز لنظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني، ولا نعدم فيه اجتهادات نحوية تأويلية ممتازة أمام بعض الصعوبات التي كانت تطرأ أثناء تحليل الخطاب القرآني، مثال ذلك عندما يتعرض لتأويل قوله تعالى : ﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآَيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ ﴾ [يوسف/35]، فأنت ترى أن فاعل الفعل « بدا » غير ظاهر، وأقرب حل لهذه المشكلة هو أن تعتبر جملة « ليسجننه » هي الفاعل، وهذا ما يذهب إليه الكوفيون، تماشيا مع « الواقع اللغوي » في نظرهم، غير أن هذا الحل لا يتوافق مع مذهب الزمخشري البصري والذي يعتبر أن الفاعل يجب أن يكون كلمة واحدة لا جملة. وبالتالي فهو يلجأ إلى « التأويل النحوي »، ويقدر الفاعل كلمة واحدة، وهي ضمير مستتر تقديره « هو »، يعود على المصدر المفهوم من الفعل، فيقول : " بَدَا لَهُمْ، فاعله مضمر، لدلالة ما يفسره عليه وهو : ليسجننه، والمعنى : بدالهم بداءٌ، أي : ظهر لهم

[1] إبراهيم عبد الله رفيدة : النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط3، 1990، ج 1، ص 431.
[2] المرجع نفسه، ص 432.
[3] نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط6، 2001، ص 192.

رأيٌ ليسجننه "[1]. ومع ما في هذا الرأي من قفز على الواقع اللغوي العربي الذي كان سائدا أثناء تشكل النص وقبله، إلا أن التأويل النحوي كان سلاحا فعالا لتطويع الواقع في سبيل إنشاء النظرية[2].

د. عند المتكلمين

ولا يختلف كثيرا مفهوم « التأويل » عند المتكلمين عما هو عند الأصوليين أو عند النحويين. فإذا كان علم الكلام هو: " علم النظر والاستدلال "[3]، كما جاء كشاف الفنون للتهانوي، فإن " الاستدلال هو: نظر القلب، المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس "[4]، كما يقول الباقلاني. وهذا يعني العمل على الوصول إلى المجهول أو ما غاب عن الضرورة والحس كما يقول. ولذا فهو يحتاج إلى دليل ينصب للدلالة عليه. وإلا فلا مدلول هناك يحتاج إلى الوصول إليه، ولذلك يردف قائلا : " وأن الدليل هو: ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره، وهو على ثلاثة أضرب: عقلي: له تعلق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته، نحو حياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته. وسمعي شرعي: دال من طريق النطق بعد المواضعة، ومن جهة معنى مستخرج من النطق، ولغوي: دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ "[5].

وعلى العموم فقد كان موضوع علم الكلام هو " أنه يبحث ابتداء في أصول الدين على أساس عقلي، ويتطرق من ذلك إلى البحث في أمهات المسائل الدينية. وعلى هذا فهو يرمي إلى فهم مضمون الإيمان، وليس فقط إلى مجرد نصرة العقيدة "[6]. وهذا صحيح فإن القضية الأساسية التي كان يدور حولها نشاط المتكلمين وعلى رأسهم المعتزلة هي

---

[1] الزمخشري : الكشاف، ج3، ص 282.

[2] انظر أبعاد هذه المشكلة عند عبده الراجحي : دروس في المذاهب النحوية ، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1988، ص 91.

[3] محمد بن علي التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق مجموعة من الأساتذة بإشراف رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ج1، ص 29.

[4] القاضي أبو بكر الباقلاني: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط2، 2000، ص 15.

[5] المرجع نفسه، ص 15.

[6] عبد الرحمان بدوي : مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997، ص 13.

« الفهم »، وفهم مضمون الإيمان على وجه الخصوص، وعدم الاكتفاء بالتسليم البريء الذي وُرث من عهد النبوة. وهذا يعني أن نشاطهم كان يتركز على إعمال العقل في النصوص الدينية ومحاولة الوقوف على فحوى الخطاب، وكان ذلك لسببين : السبب الأول هو طبيعة الخطاب الإلهي نفسه، فهو ينقسم إلى محكم ومتشابه، قال تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ [آل عمران/7]، وإذا كانت الآيات المحكمات هي الواضحة الدلالة والتي لا تستدعي خلافا ولا خصومة، فعلى العكس من ذلك تماما، كانت الآيات المتشابهات مبعثا جديا على إعمال العقل في محاولة الوقوف على وجه الدلالة فيها. ولما كانت هاجسا حقيقيا للفرقة والخلاف، فقد احتاج المتكلمون إلى محاولة استنباط القواعد الكلية التي تحكم عملية تأويلها، تماشيا مع روح الخطاب الكلية، وتماشيا أيضا مع الأصول العقلية التي يشترك الناس جميعا في إقرارها. أما السبب الثاني فهو محاولة الوقوف في وجه المعترضين على حكمة الخطاب الإلهي، سواء كان هؤلاء المعترضون من المسلمين أنفسهم من الفرق ذوي الأغراض المختلفة، أو من غير المسلمين من أهل الملل المخالفة.

هـ . عند المتصوفة

أما عند المتصوفة فإن مصطلح « التأويل » يأخذ أبعادا أخرى، غير التي عرفناها عند المفسرين أو النحويين أو علماء الأصول. ويكاد المتصوفة يتفقون على أن للخطاب القرآني ظاهرا وباطنا، أو شريعة وحقيقة، أو قشرا ولبابا. فأما عامة الناس من الذين حبسوا أنفسهم في سجن المادة وضروراتها، فإنهم يكتفون بظاهر الخطاب ومقتضياته، بينما ترتقي الصفوة في مدارج السلوك حتى تصل إلى مرتبة المشاهدة، والتي تتلاشى فيها كل الرسوم والأشكال وتبقى في مواجهة مباشرة مع الحقيقة المطلقة في الوجود، ألا وهي « الله ». فالوصول إلى غاية الاتصال المباشر مع الله هو جوهر حقيقة التصوف، ولا يكون هذا السلوك إلا عبر عملية تأويلية يقوم من خلالها المتصوف باستكناه النص ومحاولة الوقوف على شبكة العلائق التي تشكل نسيج الخطاب الإلهي ولحمته.

وحتى وإن كنا لا نستطيع الوقوف على تعريف دقيق عند المتصوفة لمصطلح « التأويل »، لسبب بسيط، هو أن التصوف يتأسس أساسا على مبدأ الزهد، أي أن الزاهد يزهد فيما عند الناس فلا يريد منهم شيئا قل أو كثر. لكن ينبغي أن نوضح هنا أن الزهد لا يشتمل فقط على القضايا المادية من مطعم وملبس، ولكنه يتعداه إلى أي شيء يربطه بالخلق ماديا كان أو معنويا. فإذا علمنا هذا علمنا أن الزاهد الحقيقي هو من يزهد حتى في أن ينقل للناس تجربته الشخصية، لأن نقلها للناس هو نوع من الحاجة إليهم، وهذا ما يتنافى مع جوهر الزهد. ومن هنا نفهم قلة المراجع التي تصف السلوك في التاريخ الإسلامي، أو بالأحرى قلتها بالمقارنة مع نشاط التصوف الكبير الذي كان منتشرا في العالم الإسلامي.

هذه واحدة، والثانية أن التصوف يقوم على التأمل، ومن خصائص التأمل أنه لا يمكن تقييده بالكتابة، فإما أن يكون المتصوف في حالة تأمل وهنا يستحيل أن تكون له القدرة على إثبات الحالة التي هو فيها كتابة لأنه مشغول عنها، أو يكون في حالة تدوين والتدوين يقتضي العقل والمتصوفة لا تعترف بالعقل. وإذن فما نطالعه من كتابات المتصوفة هو في الحقيقة حالة بين بين، أي ما يرسب من رواسب النشاط التأويلي أثناء التأمل وهذا أقصى ما يقدر أن يصل إليه الباحث[1].

وأقرب مفهوم للتأويل عند الصوفية هو ما يسجله الألوسي في تفريقه بين التفسير والتأويل، قال : " التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تتكشف من سجف العبارات للسالكين وتنهل من سحب الغيب على قلوب العارفين "[2]. وإذن فـ « التأويل » عندهم هو عملية ذوقية في الأساس، ومن ثم فإنه لا يخضع لضوابط لغوية، أعني عقلية، على نحو من الأنحاء، ومع هذا فإننا نجد في بعض الممارسات التأويلية لبعض المتصوفة نوعا من التأويل اللغوي، مثال ذلك ما يذهب إليه ابن عطاء الله السكندري في حِكَمِه عندما يقول : " إذا أردت ورود المواهب عليك، صحِّح الفقر والفاقة لديك، إنما الصدقات للفقراء والمساكين "[3]. وواضح إذن أن هذه الحكمة مستخلصة من قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ

---

[1] انظر في هذا الصدد : عبد الرحمان بن محمد الأنصاري (ابن الدباغ) : مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، تحقيق هـ. ريتر، دار صادر، بيروت، ط1، 1959، ص 3.

[2] أبو الفضل محمود الألوسي : روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 5.

[3] أبو عبد الله محمد بن إبراهيم النفري : غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تعليق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص 213.

لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ ﴾ [التوبة/60]. والمعروف أيضا أن هذه الآية هي من آيات الأحكام الفقهية في توزيع الزكاة. ومع هذا فهي لم تمنع من تأويلها تأويلا يصوّر الحال، وهو حال الفقر الحقيقي الذي يقتضي العطاء، والذي هو عدم قدرة الإنسان على القيام بنفسه، فلا بد له إذن من سند يستند إليه وهو خالقه، فهو في حاجة إليه أبدا. وإن كان هذا النوع من التأويل يرجع في الأساس إلى أن يكون تأويلا لغويا، أي أن له تخريجا يستند إلى قواعد اللغة ومسوغاتها، إلا أننا نجد في بعض الممارسات الأخرى لبعض المتصوفة مذاهب تتعالى على اللغة وتتجاوزها، لتفتح آفاقا أخرى تتلاشى فيها العلامات اللغوية تاركة المجال واسعا لعلامات غير لغوية، ومثال ذلك ما نجده عند ابن عربي في « الفتوحات المكية » أو في « فصوص الحكم » وغيرها.

هذا من جهة، ولكن مع هذا فلا ينبغي أن يغيب عن أذهاننا أن المتصوفة لم تتعامل فقط مع الخطاب الإلهي النصي المسطور باعتباره العلامة الوحيدة القابلة للتأويل، ولكنها تعتبره أحد وجهي العملة. أما الوجه الثاني فهو الخطاب الإلهي المنظور في آفاق الكون، الكون الصغير الذي هو الإنسان باعتباره لغزا أبديا لالتقاء الروح والمادة بطريقة عجيبة، والكون الكبير الذي هو هذا المحيط المادي الذي يغلف الوجود الإنساني. وبكليهما، أي بالخطاب الإلهي المسطور بين دفتي المصحف، والخطاب الإلهي المنظور في آفاق الكون، أو بالأحرى بتكاملهما، تنتصب الدلالة على الحقيقة العظمى التي تجرد لها المتصوفة، وهي « الله » مطلقا. وعلى هذا الأساس يقول الحارث المحاسبي بأن الحجة حجتان: " عيان ظاهر أو خبر قاهر "[1]. والعيان الظاهر عنده هو الكون كله باعتباره شاهدا يدل على الغيب، أما الخبر القاهر فهو الخطاب اللغوي الذي هو القرآن الكريم، وهذا يعني أن الكون المنظور يغدو خطابا موازيا للخطاب القرآني في نظر المتصوفة، وبالتالي فهو يقرأ ويفهم تماما كما يقرأ ويفهم الخطاب القرآني.

[1] الحارث المحاسبي : مائية العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه، تحقيق حسن القوتلي، دار الكندي ودار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ، ص 232.

و. عند الباطنية

ولعل أشمل تعريف لمفهوم « التأويل » عند الباطنية هو التعريف الذي أثبته عبد الرحمان بدوي في كتابه مذاهب الإسلاميين عندما قال " الباطنية لقب عام مشترك تندرج تحته مذاهب وطوائف عديدة، الصفة المشتركة بينها هي تأويل النص الظاهر بالمعنى الباطن تأويلا يذهب مذاهب شتى، وقد يصل التباين بينها حد التناقض الخالص. فهو يعني أن النصوص الدينية المقدسة رموز وإشارات إلى حقائق خفية وأسرار مكتوبة، وأن الطقوس والشعائر، وبل والأحكام العملية هي الأخرى رموز وأسرار، وأن عامة الناس عم الذين يقنعون بالظواهر والقشور، ولا ينفذون إلى المعاني الخفية المستورة التي هي من شأن أهل العلم الحق، علم الباطن "[1].

ولما كانت هذه الفرق الباطنية قد نشأت أصلا على أسس سياسية أو عرقية أو غيرها من العصبيات، ثم تحولت خلافاتها فيما بعد إلى خلافات فكرية عقائدية، فقد كان « التأويل » سلاحا فعالا، ومطية سهلة تركبها كل الفرق لبلوغ مآربها وخدمة أهدافها، بمعنى أنه لم يعد المؤول هو الذي يتتبع دلالات النص، ولكن دلالات النص هي التي كانت تطوّع لتخدم أغراض المؤول. ومن هنا فقد كانت " دواعي التأويل بالباطن عديدة، منها :

– التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بينه وبين الرأي الذي يذهب إليه صاحب التأويل.

– التحرر من قيد النص المقدس، ابتغاء التوفيق بين ما يفهم من صريح اللفظ وبين ما يقتضيه العقل.

– الرغبة في تعميق صرح النص المقدس الساذج، ابتغاء مزيد من العمق في الآراء التي يحتويها، ومن هذه الدواعي يتبين أن ما يلجئ إلى التأويل هو الاضطرار إلى الأخذ بنص يعد مقدسا، أو مقيدا، ولولا هذا لما كان ثم أي داع إلى التأويل "[2].

---

[1] عبد الرحمان بدوي : مذاهب الإسلاميين، ص 751
[2] المرجع نفسه، ص 754

وإذن لم يكن التأويل عند الباطنية يخضع لأي ضابط كيفما كان، وإنما كانت المصالح الشخصية هي المعول الأول والأخير عندهم، وكانوا يستغلون أدنى الإشارات التي يمكن أن تخدمهم، حتى وإن لم يكن بينهم وبينها أدنى رابط، المهم عندهم هو كيف يمكن للنص أن يخدم هذه الفرقة أو تلك، ويعمل في الوقت ونفسه على هدم الفرق المنافسة؟

4. الفرق بين التأويل والتفسير

كنا قد أسلفنا القول بأن هناك من العلماء، وخاصة المفسرين، من يعتبر « التفسير » و« التأويل » بمعنى واحد. وإلى هذا ذهب أبو عبيدة والمبرد. وهذان المصطلحان، وإن كانا يشتركان في الكشف والإبانة، فإن هذا الاشتراك لا ينبغي أن يخدعنا عن الفروق الدلالية بينهما.

فقد وردت مادة « التأويل » في النص القرآني في سبعة عشر موضعا[1]، في الوقت الذي لم ترد فيه مادة « التفسير » إلا في موضع واحد : ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان/33]. ولعل أول دلالات هذه النسبة بين المادتين، الشهرة والاستعمال الواسع لمادة « التأويل » بالمقارنة مع مادة « التفسير ». وهذا يعطينا انطباعا أوليا بأن مادة التأويل كانت مفهومة ومستوعبة ومتداولة في العصر الذي سبق ورافق تشكل الخطاب القرآني، الأمر الذي يجعلنا نرتاح لعراقة هذه المادة وأصالتها وتغلغلها في تاريخ اللسان العربي.

على أن هناك اختلافا بين علماء اللغة حول اشتقاق مصطلح « التفسير » : هل هو من مادة « فسر » أم من مادة « سفر »[2]. ففي الوقت الذي يذهب فيه فريق منهم إلى أنه من « الفسْر »، الذي هو : نظر الطبيب إلى الماء، ومنه « التفسرة » التي هي " البول الذي يستدل به على المرض، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل "[3]، كما

[1] محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، 1364هـ، ص 97.

[2] راجع بتفصيل أدق الفروق الدلالية بين المصطلحين في كتاب : مفهوم النص لنصر حامد أبو زيد، ص 219. وكذلك المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم لمحمد علي الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 2000، ص 223.

[3] ابن منظور : لسان العرب المحيط، مادة « فسر »، ج5، ص 55.

يقول ابن منظور، نقلا عن الجوهري، يذهب الفريق الآخر إلى اشتقاقه من « السّفْر »، الذي هو الكشف والظهور والبيان. يقول السيوطي : " التفسير تفعيل من الفسْر وهو البيان والكشف، ويقال هو مقلوب السّفْر، تقول أسفر الصبح إذا أضاء، وقيل مأخوذ من التفسرة وهي اسم لما يعرف به الطبيب المرض"[1].

فهذان إذن مذهبان في اشتقاق مادة « التفسير ». ولكننا نلاحظ أن هاتين المادتين تشتركان في الإبانة عن أصل المعنى، وهو " الكشف عن شيء مختبئ من خلال وسيط، يعد بمثابة علاقة دالة للمفسر من خلالها يتوصل إلى هذا الخبيء الغامض "[2]. إذ تلتقي في مادة « سفر » دلالات عديدة مركزها الانتقال والارتحال، ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور، فسمي المسافر مسافرا لكشفه القناع عن وجهه وبروزه إلى الأرض الفضاء. وسمي السَفَر سَفَرا لأنه يُسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم، فيُظهر ما كان خافيا منها. وسمي السّفير سفيرا لأن الريح تُسفره أي تكنسه. وسَفَر الصبح إذا أضاء. ووجوه يومئذ مُسفرة أي مُشرقة. وسفرت المرأة إذا ألقت حجابها فهي سافر. والسِّفر هو الكتاب، بمعنى المكتوب الذي يكشف عما كان خبيئا في القلب، وسَفَر البيت كنَسه[3].

أما مادة « التأويل » فإن دلالتها تتمركز حول « التتبّع »، سواء كان هذا التتبع مرتدا نحو المنشأ والأصل، كما عبر عن ذلك ابن منظور بالرجوع، أم كان نحو الغاية، كما عبّر عن ذلك الجرجاني: تأولت الشيء إذا تطلبت ما يؤول إليه من الحقيقة أو تطلّبت الموضع الذي يؤول إليه من العقل، والزمخشري أيضا عندما عبر عنه بالسياسة والرعاية حتى ينتهي إلى غايته.

ونستطيع أن نصنّف في القرآن الكريم، وهو وثيقة لغوية أساسية، تفوق في أهميتها ما تستطيع أن توثقه المعاجم، وهي ترسم لنا صورة فوتوغرافية أمينة، وذات أبعاد متعددة عن الوضع اللغوي أثناء تشكل النص؛ نستطيع أن نصنف هذه الآيات السبع عشرة التي

---

[1] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 545.
[2] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 225.
[3] يمكن تتبع دلالات هذه المادة في أغلب المعاجم العربية القديمة، انظر على سبيل المثال مادة (سفر) في الصحاح للجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987، ج2، 686. ولسان العرب لابن منظور، ج4، ص 367.

استعملت مادة « التأويل » صنفين : الصنف الأول تتمركز دلالته حول الارتداد إلى الأصل، والصنف الثاني حول الانتهاء إلى الغاية.

ففي قوله تعالى: ﴿ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾ [الكهف/82]، في قصة النبي موسى مع الرجل الصالح، الذي فعل أفعالا لم يستطع أن يتقبلها عقله، كشف له الرجل الصالح عن الأسباب والعلل والدوافع التي دفعته إلى فعل ما فعل، أي أنه أرجعه إلى الأصل، وبعبارة أخرى : قام بعملية تراجعية للكشف عن الباطن الذي حمله على فعل ما فعل في الظاهر، ولذلك عبر عنه بقوله : « ذلك تأويل ما ... »، أي ذلك هو الأصل الدافع الذي تؤول إليه الحقيقة. أما الصنف الثاني فنمثل له بقوله تعالى : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾[آل عمران/7]، وواضح أن الآية تقسم آيات الكتاب إلى قسمين، قسم محكم واضح الدلالة لا خلاف عليه، وقسم آخر متشابه لا تتميز فيه الفروق الدلالية بوضوح. ومن ثم فإن الذين في قلوبهم زيغ يتبعون هذا القسم الثاني من أجل غاية أو من أجل هدف، وهو عبرت عنه الآية بالمفعول لأجله : ابتغاء، وهذا يعني أن العملية التأويلية هنا تكون في اتجاه غاية أو هدف.

وهذا التحليل يتوافق مع ما يذهب إليه البعض من اشتقاق « التأويل » من الإيالة والرعاية والسياسة، كما قال الزمخشري، أي التعهد والتدبير حتى الوصول إلى هدف ما. والفرق بينه وبين « التفسير » واضح، حتى أن ابن حبيب النيسابوري أنكر أشد الإنكار على من لم يكن يفرق بينهما فقال : " قد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا إليه "[1]. وفي هذا الكلام إشارة واضحة إلى دقة الفرق بينهما وأهميته وخطورته أيضا. ومن هنا قال من قال :

" التفسير بيان لفظ لا يحتمل إلا وجها واحدا، والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معان مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة ...

[1] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 545.

وقال الأصبهاني : التفسير في عرف العلماء كشف معاني القرآن. وبيان المراد أعم من أن يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنى الظاهر وغيره. والتأويل أكثره في الجمل ...

وقال قوم : ما وقع مبينا في كتاب الله ومعينا في صحيح السنة سمي تفسيرا، لأن معناه قد ظهر ووضح، وليس لأحد أن يتعرض إليه باجتهاد ولا غيره، بل يحمله على المعنى الذي ورد لا يتعداه. والتأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم "[1].

ولاحظ كيف أن الأصبهاني يصرف التأويل بعيدا عن دراسة الألفاظ المفردة في أنفسها، مما هو من التفسير، ويقرنه بدراسة الجمل التي تتعقد فيها مراتب التركيب، وتشتد فيها الحاجة إلى إدراك شبكة معقدة من السياقات المختلفة. وهذا يعني أن التأويل مهارة أخص من التفسير وأدق، وهي تحتاج إلى كم معرفي هائل. وكلما رسخت المهارة في آلات العلوم المختلفة وتشعبت، كلما ازدادت القدرة على تأويل الخطاب وتوجيهه.

وخلاصة الأمر، يمكن أن نقول أن التفسير هو ما يمكن تعليله من ظاهر اللفظ القرآني، سواء أكان مأثورا عن الجيل الذي تلقى الخطاب ورافق تشكل النص، أم ما دلت عليه المواضعات اللغوية دلالة نهائية. وأما التأويل فهو ما لم يكن مقطوعا به، وكان مرددا بين عدة وجوه محتملة، فيؤخذ بأقواها حجة، وأبرمها دليلا، فيوجه إلى المعنى على أساس الفهم، واللغة، وإعمال الفكر، " وعلى هذا يكون التفسير أدل على المعنى الحقيقي من التأويل، لأن التفسير لا يميل إلى الاحتمال المرجح من عدة وجوه، بينما التأويل يسيغ توجيه اللفظ إلى معنى مردد بين عدة معان مختلفة يستنبط بما توافر من الأدلة، قد يدل على المراد من قوله تعالى وقد لا يدل، ولكنه أمر محتمل "[2].

---

[1] المرجع السابق، ص 546.

[2] محمد علي الصغير : المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، لبنان، ط1، 2000، ص 23.

المبحث الثاني: تأسيس المفاهيم

1. مفهوم الخطاب

أ. مفهوم الخطاب في القرآن الكريم

ورد لفظ « الخطاب » في القرآن الكريم في موضعين متقاربين، كلاهما في سورة « ص »، الأول يحكي عن النبي داوود، وكيف منّ الله عليه فآتاه الحكمة وفصل الخطاب قائلا: ﴿ وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ ﴾ [ص/20]. والموضع الثاني يرد بعد قليل في شأن النزاع الذي عُرض على النبي داوود، فقال أحد المتخاصمين : ﴿ إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِيَ نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ ﴾ [ص/23].

وواضح من هذين الموضعين أن معنى الخطاب هنا يأتي بمعنى الحوار، أي الأخذ والرد، إن في لين وإن في عنف، وهذا ما تذكره المعاجم القديمة. قال ابن منظور " الخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام "[1]، ويفهم من قوله تعالى : « فصل الخطاب »، وهو بعض ما خصّ الله به النبي داوود، أنه الكلام الحاسم الذي تنتهي إليه نتيجة الحوار، ولا يكون فيه متّسع لمستزيد، ويُنهى به اللجج في الخصومة والمراء في الكلام، كما قال الجاحظ : " فجمع له بالحكمة، البراعة في العقل، والرجاحة في الحلم، والاتساع في العلم، والصواب في الحكم. وجمع له بفصل الخطاب تفصيل المجمل، وتخليص الملتبس، والبصر بالحز في موضع الحز، والحسم في موضع الحسم "[2]. وبهذا نفهم من « الخطاب » في اللسان العربي القديم : الحوار، وبالتعبير المعاصر : التواصل، إذ أن كل أركان العملية التواصلية متوافرة في هذه العملية، وهي المخاطِب والمخاطَب والخطاب، سواء فهمنا من الخطاب هنا فعل التخاطب في حد ذاتة، أو المضمون الذي يحمله الخطاب، وبالتعبير المعاصر : المرسل والمرسل إليه والرسالة.

[1] ابن منظور : لسان العرب المحيط، مادة « خطب » ج1، ص 360.
[2] الجاحظ : البيان والتبيين، تحقيق المحامي فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ط1، 1968، ص 115.

لكن ما ينبغي أن نلتفت إليه هنا، وهو ما نفهمه ضمنا من الآيتين السابقتين، أن الخطاب يرتبط ارتباطا وثيقا بما نسميه بـ « الفعل الكلامي »، فإننا نلاحظ أن أحد الخصمين قد ضاق بالخصم الآخر لأنه « عزّه في الخطاب ». وهذا يعني أن العملية التواصلية لم تكن قائمة على مجرد الإخبار والاستخبار، أو الإفهام والاستفهام، أو غيرها من الأغراض التواصلية العادية، ولكنها كانت قائمة على نوع من العنف الحواري الذي يحمل على تغيير المواقف والآراء، وهذا ما يسميه التداوليون بـ « الفعل الكلامي ». وهذا الافتراض الذي استنتجناه من هذه الآية هو ما نستنتجه من الآية التي تسبقها. فإذا كان الله تعالى قد منّ على النبي داوود بفصل الخطاب، أي بالاقتدار الكلامي الذي ينهي كل كلام، فهذا يعني ضمنا أن يكون هنالك نضال حواري بين أطراف متعددة، كان كلام النبي داوود يأتي لكي يحسمه، وينتهي فيه إلى الحق والعدل[1].

وهذا النضال قد يتجسد بصورة أخرى في مثل قوله تعالى : ﴿ الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا ﴾ [النبأ/37]، أو في قوله تعالى : ﴿ وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا ﴾ [الفرقان/63]. فإذا كان الخطاب الذي يحسم كل خطاب نوعا من الفعل الكلامي الذي له خطورته، فإن الامتناع عن الخطاب والإعراض عنه هو نوع آخر من الخطاب، وهو نوع مماثل من الفعل الكلامي، لا يقل في أهمية عن النوع الأول، لأنه يهدف إلى الوصول إلى غايات معينة ومحددة، تتلخص في وجوب التأثير في الخصم وحمله على الاقتناع بوجهة النظر الخاصة ومن ثم تغيير مواقفه.

وإذا صح هذا الاستنتاج الذي استنتجناه من تلك الآيات، فإنه يعتبر مفتاحا هاما في فهم وتحليل الخطاب القرآني، والذي لا نعتبره مجرد نص جامد تحدد دلالاته بصفة ثابتة ونهائية، ولكنه خطاب حي متجدد تتوالد فيه الدلالات والتأويلات حسب المواقف والرؤى، وتفاعل العناصر المكونة لنسيجه اللغوي. ومن هنا فإننا لا نستطيع أن نتوافق مع حمادي

[1] ترتكز نظرية أفعال الكلام على هدم الفكرة القائلة بأن وظيفة اللغة هي وصف العالم، وأن الملفوظات التقريرية تقوم على ثنائية الصدق والكذب، بل على العكس من ذلك تماما، إن وظيفة اللغة الأساس هي التأثير في الواقع ابتغاء تغييره، وإن الدور الأساسي لأطراف العملية التواصلية هو إنتاج الأفعال الكلامية بما يؤثر في كليهما ويغير من مواقفهما.

Voir : Jaque Moeshler et Antonie Auchlin : Introduction à linguistique contemporaine, Armand Colin, Paris, 2e ed, 1997, p 135.

صمود في اعتبار القرآن الكريم امتدادا طبيعيا للشعر العربي القديم، وأنه كرّس الاهتمام بالبنية اللغوية التي ترتكز على الصورة الفنية على حساب الطبيعة الحجاجية للتواصل اللغوي، قائلا : " البلاغة ظهرت تباشيرها في أحضان الشعر، والشعر وقعه من إيقاعه، وفضله من هيئة القول فيه ... ولم يغيّر ظهور القرآن من الأمر شيئا، بل قوّاه وثبّته حتى غدا التفوّق وبلوغ النهايات مرتبطا في أذهان الناس بالشكل والمظهر"[1]. لا نستطيع أن نتوافق مع هذا الرأي لأنه ببساطة يقصي جانبا مهما من جوانب القرآن، وهو كونه خطابا يؤسس نفسه على الحجاج والبرهان من أجل الدفاع عن قناعاته.

وهناك أمر آخر نلفت إليه النظر أيضا، إذ لا يسمى خطابا إلا ما كان أمرا ذا خطب، أي أمرا ذا شأن وأهمية. وهذا ما فهمه المفسرون على اختلافهم من النص القرآني نفسه في موضعين آخرين وردت فيهما هذه المادة : ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ، قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُجْرِمِينَ ﴾ [الحجر/57، 58]. قال الرازي : " والخطب والشأن والأمر سواء، إلا أن لفظ الخطب أدل على عظم الحال "[2]، وقال ابن منظور : " الخَطْبُ الشَّأْنُ أَو الأَمْرُ ... والخَطْبُ الأمر الذي تَقَع فيه المخاطَبة والشأْنُ والحالُ ومنه قولهم جَلَّ الخَطْبُ أَي عَظُم الأَمرُ والشأْن "[3].

وعلى هذا الأساس فنحن مطمئنون إلى أصالة هذا المصطلح في اللسان العربي من جهة، وعلى فعاليته في أداء وظائفه المنوطة به من جهة أخرى، ولعل أهم الوظائف التي نشير إليها الوظيفة التخاطبية/الحوارية، فلا يغدو الخطاب القرآني نصا تتحدد فيه الدلالة في اتجاه واحد من المرسل إلى المرسل إليه، ولكن يغدو كلا طرفي الحوار/التخاطب، فاعلين. ومن ثم فإن الدلالة تنتج من هذا التفاعل المستمر، لا في أثناء تشكل النص فقط، ولكننا نعتقد أنها استمرت وتستمر إلى ما بعد تشكل النص، لسبب بسيط وهو أحد طرفي الخطاب في تغير مستمر.

[1] حمادي صمود : في الخلفية النظرية للمصطلح [مصطلح الحجاج]، ص 19. مقال ضمن مجموعة من المقالات في كتاب : أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، المجلد 34، وانظر كذلك ص 31.
[2] فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ج 19، ص 157.
[3] ابن منظور : لسان العرب المحيط، مادة « خطب »، ج1، ص 360.

ب. مفهوم الخطاب في المنظومة اللسانية العربية

إذا كانت مادة « الخطاب » مادة أصيلة في اللسان العربي، وفي نص القرآن الكريم، فقد كان أحرى أن تجد لها مكانا في المنظومة اللسانية العربية القديمة، حيث يرتبط مفهوم « الخطاب » بمجموعة من المفاهيم الإجرائية المرتبطة به، وهي المفاهيم المتعلقة بالحوار والحجة والإفهام/الإقناع. وقد عرفته أغلب الحقول المعرفية من البلاغة إلى الأصول إلى الكلام. ولعل في تعريف الزركشي ما يدل على ذلك، فقد قال : " الخطاب عَرَّفَهُ المتقدمون بأنه : الكلام المقصود منه إفهام من هو متَهَيِّئٌ لِلْفَهْمِ. وعَرَّفَهُ قوم بأنه : ما يقصد به الإفهام أعمُّ من أَنْ يكون من قصد إِفْهَامَهُ متهيِّئًا أَمْ لَا. قِيلَ : والأولى أن يفَسَّرَ بمدلول ما يقصد به الإفهام، لأن الكلام عند الأشعري هو النفسيّ، والنفسيّ لا يقصد به الإفهام، وفيه نظر. لأن قصد الخطاب مع النفس أو العين سواء. وفي وصف كلام الله في الأزل بالخطاب خلاف الصحيح، وبه قال الأشعري أَنَّهُ يسمى خطابا عند وجود المخاطب. قال القشيريّ : وهو الصحيح. وجزم القاضي أبو بكر بالمنع لأنه لا يعقل إلا من مُخَاطِبٍ وَمُخَاطَبٍ، وكلامه قديم، فلا يصحّ وصفه بالحادث، وتابعه الغزالي في المستصفى "[1]. وإذن فإن جوهر العملية التخاطبية في نظر الأقدمين هو الإفهام مطلقا، متى كان هناك استعداد للفهم من قبل المخاطَب. ولكنك ترى أن دراسة الخطاب البشري العادي الذي هو الكلام المقصود منه الإفهام، انزلقت على عادة القدماء إلى ميدان الكلام، لتحاول أن تستكنه طبيعة الخطاب الإلهي في الأزل، وهل يصح أن يكون الله تعالى قبل أن يخلق المخاطَبين مُخَاطِبا أم لا ؟ وهل يصح أن يسمى كلامه النفسي خطابا أم لا ؟ وهي كما ترى نوع من الدراسات المحكومة بالفشل، أو على الأقل فآفاقها محدودة، لأن لها جوانب ميتافيزيقية تخرج عن بها عن دائرة لغة التواصل العادية بين البشر. ولعل هذا الإسهاب من علماء العربية في تتبع بعض مثل هذه القضايا ذات الخلفيات العقيدية، هو الذي أبعد بهم عن المنهج اللغوي الصحيح، والذي يقتضي دراسة اللغة في ذاتها ولذاتها، باعتبارها نشاطا إنسانيا محضا،

[1] الزركشي : البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ج1، ص 98.

وسمح للعلماء المحدثين أن يوجهوا لهم انتقادات لاذعة ويعيدوا تقييم العملية من جديد[1]. أما الآمدي فقد كان أكثر دقة ووضوحا إذ يقول : " والواجب أن نعرف معنى الخطاب ... فنقول: قد قيل فيه هو الكلام الذي يفهم المستمع منه شيئا، وهو غير مانع [أي أن هذا التعريف لا يمنع من أن يدخل في حده خصائص غيره]... والحق إنه اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيىء لفهمه "[2]. وهذا يعني أن حقيقة الخطاب عند الآمدي ليست هي مجرد الدخول في علاقة كلامية مع الغير، ولكنها تتوقف على مدى وعي طرفي العملية بوظيفتيهما في العملية التواصلية، التي تتمثل في قصد الإفهام من الأول وقصد التحصيل والاعتراض من الثاني.

ولذلك، فإن ما يمكن أن نستشفه من هذين التعريف عند الأقدمين أمران : الأول هو ارتباط مفهوم الخطاب بالإفهام / الإقناع. وهذا ما يدخله في صميم البحث التداولي كما يفهمه المحدثون. والثاني ارتباطه بالمواضعة والقصد. وهذا ما يدخله من جهة أخرى في صميم النشاط التأويلي. وهما ركنان أساسيا في أي عملية تواصلية. وهذا يعني أن « التأويل » قد تأسس منذ الآن على أهم ركيزتين من ركائزه، وهما الإفهام والقصد، لأن التأويل في جوهره ما هو إلا اجتهاد لفهم مقاصد الخطاب.

أما نظرة المحدثين فقد كانت أكثر عمقا وأكثر نضجا، وقد درس طه عبد الرحمان هذه القضية بصورة شاملة، وقال بأن حقيقة الكلام، التي هي الخطاب، لا تقوم بمجرد النطق بألفاظ مرتبة على مقتضى مدلولات محددة، لأن هذا النطق قد يكون عرضا كما في حال النوم، والترتيب قد يكون مصادفة كما في حال اللعب، وقد تنتزع الدلالة عنوة كما في حال فلتات اللسان، ولكن الكلام لا يكون كلاما حقا، أي خطابا ما لم يرتكز على شرطين : الشرط الأول هو شرط *إرادة التوجه إلى الغير*، والشرط الثاني هو شرط *إرادة الإفهام*.

---

[1] قدم الدكتور طه عبد الرحمان دراسة شاملة عن البيان في كتابة اللسان والميزان، وهو يفهم البيان على أنه المحصل الطبيعي للمنطق واللسان، ولذلك فقد جاءت دراسته على شقين، شق يتعلق بالمنطق باعتباره آلة المعرفة وشق يتعلق باللسان باعتباره آلة الخطاب. وقد تعرض في الشق الثاني إلى مفهوم الخطاب من منظور تجديدي معيدا بناءه على أسس معرفية جديدة ولكنها تستمد أصولها من التراث اللساني العربي.
طه عبد الرحمان : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1998.

[2] الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص 136.

أما القصد الأول، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون كلاما حقا [أي خطابا] حتى تحصل من الناطق *إرادة توجيهه* إلى غيره، وما لم تحصل منه هذه الإرادة، فلا يعد متكلما حقا، حتى ولو صادف ما نطق به حضور من يتلقفه، لأن المتلقف لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد ألقي إليه بما تلقف، مقصودا بمضمونه هو أو مقصودا به غيره بوصفه واسطة فيه، أو قل حتى يدرك رتبة « المتلقي ». فالمتلقي هو عبارة عن المتلقف الذي قصده المُلقي بفعل إلقائه.

وأما القصد الثاني، فلا يكون المنطوق به كلاما حقا حتى تحصل من الناطق *إرادة إفهام الغير*، وما لم تحصل منه هذه الإرادة، فلا يمكن أن يعد متكلما حقا حتى لو صادف ما لفظ به فهما ممن التقطه، لأن الملتقط لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد أُفهم ما فَهِم، سواء أوافق الإفهامُ الفهمَ أم خالفه، أو قل حتى يدرك رتبة « الفاهم »، *فالفاهم عبارة عن الملتقط الذي قَصَده المُفهم بفعل إفهامه*[1].

وعلى هذا الأساس فإن " ماهية الخطاب ليست في مجرد إقامة علاقة تخاطبية بين جانبين فأكثر، لأن هذه العلاقة، على قدرها وفائدتها، قد توجد حيث لا يوجد طلب إقناع الغير بما دار عليه الخطاب، فقد يحصّل أحد الجانبين القصدين المطلوبين في قيام هذه العلاقة وهما: قصد التوجه إلى الآخر وقصد إفهامه مرادا مخصوصا، من غير أن يسعى إلى جلب اعتقاد أو دفع انتقاد، ولا أن يزيد في يقين أو ينقص من شك. إنما حقيقة الخطاب تكمن في كونه يضيف إلى القصدين التخاطبيين المذكورين قصدين معرفيين هما : « قصد الادعاء » و« قصد الاعتراض » ...

أما قصد الادعاء، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا، حتى يحصل من الناطق صريح الاعتقاد لما يقول من نفسه وتمام الاستعداد لإقامة الدليل عليه عند الضرورة ...

[1] طه عبد الرحمان : اللسان والميزان، ص 214.

وأما قصد الاعتراض، فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون خطابا حقا، حتى يكون للمنطوق له حق مطالبة الناطق بالدليل على ما يدعيه، ذلك لأن فقد المنطوق له لهذا الحق يجعله، إما دائم التسليم بما يدعيه الناطق، فلا سبيل إلى تمحيص دعاويه، وإما عديم المشاركة في مدار الكلام "[1].

وإذا ثبت هذا فإن العملية التخاطبية هي عملية استدلالية بامتياز. وبعبارة أخرى هي نوع من النضال الحجاجي الذي تتوخى أطرافه توجيه بعضهما البعض إلى أغراض وأهداف مقاصدية. ومن هنا تبرز الحاجة إلى التأويل لأنه يعتبر الوسيلة المثلى للوصول إلى هذه الأغراض والمقاصد.

ومع ما نستنتجه من مفهوم للخطاب في اللسان العربي القديم، إلا أننا لا نزعم أنه مطابق تمام المطابقة لما هو مفهوم ومتداول في الفكر اللساني المعاصر، وبالتالي فإننا لا نحاول أن نعقد بعض المقارنات التي قد تخرج بنا عن الأهداف التي تناقشها إشكاليتنا. ومع هذا فإن تحديد مفهوم الخطاب في القرآن الكريم وفي اللسان العربي وفي منظومته اللسانية، قد أثبت أنه على قدر كبير من الفاعلية والأصالة.

2. مفهوم النص

وبالمقابل، وخلافا للفظ « الخطاب »، لم يرد لفظ « النص » في القرآن الكريم. ومع ذلك نجد هذا اللفظ حاضرا ومستعملا بقوة في الثقافة العربية ابتداء من عصر التدوين وحتى عصرنا هذا. وهذا الاستعمال يتمحور حول مجموعة من الدلالات المتقاربة أهمها: الإسناد، والظهور والبيان، والاستقصاء.

ففي لسان العرب أن " النَّصُّ رفْعُكَ الشيء. نَصَّ الحديث يَنُصُّه نصّاً : رفَعَه "[2]. والرفع هنا يعني الإسناد، لا الرفع الذي يعني الإظهار كما يتوهمه بعض الباحثين[3]. والإسناد

[1] المرجع السابق، ص 225.
[2] ابن منظور : لسان العرب المحيط، ج7، مادة « نصص »، ص 97.
[3] صبحي إبراهيم الفقي : علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، القاهرة، ط1، 2000، ص 28.

يعني أن تضيف الكلام إلى صاحبه كما هو دون زيادة أو نقصان. وهذا يعني أيضا المحافظة على الصياغة اللغوية من غير تصرف أو تبديل.

وفي معنى ثان يدل على الظهور والبيان : " وُضِعَ على المِنَصَّةِ أَي على غاية الفَضِيحة والشهرة والظهور. والمَنَصَّةُ ما تُظْهَرُ عليه العروسُ لتُرَى ... وكل شيء أَظْهَرْته فقد نَصَّصْته "[1]. ونستخلص من هذا المعنى أن النص فضح وإشهار وإظهار، وإذا كانت العروس توضع على المنصة ليراها المشاهدون فهذا يعني أن النص يعني عرض الواقع كما هو دون تزييف أو إضافة، وهو يلتقي مع المعنى السابق ولا شك في المحافظة على الواقع وعرضه كما هو دون تغيير ولا تبديل.

وفي معنى ثالث، يفيد النص معنى الاستقصاء : " قال أَبو عبيد : النَّصُّ التحريك حتى تستخرج من الناقة أَقصَى سيرها "، و" النَّصُّ والنَّصِيصُ السير الشديد " و" أَصل النَّصّ أَقصى الشيء وغايتُه ثم سمي به ضربٌ من السير "، و" نَصَّ الرجلَ نصّاً إذا سأَله عن شيءٍ حتى يستقصي ما عنده ونصُّ كلِّ شيءٍ منتهاه ". وعن الأزهري أن " النصُّ أَصلُه منتهى الأَشياء ومَبْلَغُ أَقْصاها، ومنه قيل نصَصْتُ الرجلَ إذا استقصيت مسأَلته عن الشيء حتى تستخرج كل ما عنده، وكذلك النصّ في السير إنما هو أَقصى ما تقدر عليه الدابة "[2]. ولا يخفى على القارئ أن الاستقصاء يعني العمل على استخراج ما كان مكنونا مستورا لأن يكون ظاهرا مشاهدا. وهذا المعنى ولا شك يلتقي مع المعاني السابقة في الإظهار مع المحافظة على ما يتم إظهاره دون تغيير أو تبديل.

على أن هناك معنى لا ينبغي أن نغفل عنه وهو قول ابن منظور : " ونصَّ المتاعَ نصّاً جعلَ بعضه على بعض "[3]، وهذا يعني أن النص ينطوي ضمنيا، إضافة إلى دلالاته السابقة، على معنى الضم والجمع، وهو ما نفهمه من الدلالة السابقة التي هي دلالة الاستقصاء، فماذا نفهم من دلالة استقصاء الحديث أو الاستقصاء في سير الدابة سوى عدم الاكتفاء بما يقترح لأول وهلة، وطلب المزيد ؟ وهذا يعني أن النص ينطوي ضمنيا على

---

[1] ابن منظور : لسان العرب المحيط، ج7، مادة « نصص »، ص 97.
[2] المصدر نفسه، ح7، ص 97.
[3] نفسه، ج7، ص 97.

معنى ضم وجمع شيء إلى شيء حتى تستقصيه وتنتهي به إلى غايته، فهل في هذا المعنى الضمني ما يدل على أن المعنى اللغوي لا يستخلص من الكلمة والكلمة التي هي وحدات صغرى بالنسبة للجملة، حتى ننتهي إلى الجملة التي هي الوحدة الكبرى بالنسبة للكلمة؟، ولا يستخلص أيضا من الجملة والجملة التي هي وحدات صغرى بالنسبة للنص، حتى ننتهي إلى النص الذي هو الوحدة الكبرى بالنسبة للجملة ؟ هذا ما يفيدنا إياه هذا المقطع لابن منظور، وسنرى مدى صحة هذا الاستنتاج في مقتبل هذه الدراسة.

هذا من الناحية اللغوية، أما من الناحية الاصطلاحية، فإننا لا نجد اختلافا ظاهرا، فقد حافظ مفهوم « النص » على دلالته اللغوية، " وإن كانت قد تحولت إلى مصطلح دلالي يشير إلى البيّن بذاته الواضح وضوحا لا يحتاج معه إلى بيان آخر، وذلك بالمقارنة بأنماط دلالية أخرى تحتاج إلى بيان وشرح مستقلين عنها "[1]. ولذا يضعه الشافعي على رأس أنماط البيان، ويعرفه بأنه " المستغني فيه بالتنزيل عن التأويل "[2].

وإذا كانت دلالة « النص » قد حافظت على نفسها عند انتقالها من الدلالة اللغوية إلى الدلالة الاصطلاحية، فقد حافظت على نفسها كذلك عبر الزمن، ولا تكاد تتغير دلالة « النص » في خطابنا المعاصر عن دلالتها في أنماط الخطاب القديم.

هذا عن دلالة « النص » في الموروث اللساني العربي. أما عن دلالته في الدرس اللساني الغربي فهي تختلف اختلافا ظاهرا، حتى وإن حاول بعض الباحثين إيجاد نقاط تلاق بينهما[3]. وبالرغم من أن هذه المقارنة ليست من صلب اهتمامنا في هذه الدراسة، إلا أنها تفيد في توضيح أبعاد هذا المصطلح، فرولان بارت يعتبره " « نسيجا »، ولكن طالما تم اعتبار هذا النسيج على أنه منتج وحجاب جاهز يكمن وراءه، نوعا ما، المعنى الحقيقي .. فإننا سنشدد داخل النسيج على الفكرة التوليدية القائلة : إن النص يتكون ويصنع نفسه من خلال تشابك مستمر. ولو أحببنا عمليات استحداث الألفاظ لاستطعنا أن نصف نظرية النص

[1] نصر حامد أبو زيد : النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت و الدار البيضاء، ط5، 2005، ص 151.
[2] المرجع نفسه، ص 151.
[3] كما يرى ذلك محمد مفتاح في كتابه التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1996، ص 34.

بكونها نسيج العنكبوت، هو نسيج العنكبوت وشبكته "[1]. وفي اللغات الأوروبية عامة تشتق مادة « النص » من الأصل اللاتيني « Text »، والذي يعني النسيج. وينبغي أن يلاحظ أن النسيج يستدعي فعلا إنسانيا يعمل على النسج، ولذا فهو يقابل في اللسان العربي معنى الإنشاء أو التأليف ولا يقابل معنى الإظهار أو الاستقصاء أو الإسناد بحال. وإن الجسر الوحيد الذي يحتمل أن يربط بينهما هو ما أسلفناه عن ابن منظور في إيراده لمعنى نص المتاع وجعل بعضه على بعض. أما المعاني الباقية وهي معاني الإسناد والإظهار والاستقصاء، فهي غير متوافرة في المصطلح الغربي. ولهذا ينبغي الحذر للفروق الدلالية عند استعمال المصطلح.

3. حدود التداخل والتمايز بين مفهومي " الخطاب " و" النص "

هناك خلط كبير بين مفهومي الخطاب والنص. فإذا كانت المعاجم القديمة قد فرقت لغويا بين الحقلين الدلاليين لكل منهما. فإن الاستعمال الاصطلاحي لا يكاد يرسم حدود التداخل والتمايز بينهما. إذ تجد بعض الدارسين من يستعمل مصطلح الخطاب وهو يقصد النص، وقد يحدث العكس، فيستعمل مصطلح النص وهو يقصد الخطاب. وهناك من لا يفرق بينهما أصلا. ولا ضير عنده أن يستعمل هذا المصطلح أو ذاك ما داما يؤديان الغرض. ولعل مرجع ذلك أن الدراسات اللسانية العربية القديمة، لم تحاول أن تحدد الإطار المرجعي لهما، وهو ما ورثه عنها الدرس العربي الحديث.

ومهما يكن من أمر فإن الخطاب يفترض وجود السامع الذي يتلقى الخطاب، بينما قد يتوجه النص إلى متلق غائب يتلقاه عن طريق عينية القراءة، أي أن الخطاب يتأسس أولا وقبل كل شيء على اللغة المنطوقة، بينما النص مدونة مكتوبة، وبالتالي فإن الخطاب تنتجه اللغة الشفوية، بينما النصوص تنتجها الكتابة.

ثم إن الخطاب تواصل لساني ينظر إليه كإجراء بين المتكلم والمخاطب، أي أنه فاعلية تواصلية يتحدد شكلها بواسطة غاية اجتماعية. أما النص فهو أيضا تواصل لساني

---

[1] رولان بارت : لذة النص، ترجمة محمد الرفرافي ومحمد خير بقاعي، مجلة العرب والفكر العالمي، بيروت، العدد 10، 1999، ص 35.

ولكنه مكتوب. وتبعا لهذا فإن الخطاب يتصل بالجانب التركيبي والنص بالجانب الخطي، كما يتجلى لنا على الورق، ويرى بول ريكور أن النص " خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة "[1].

وهناك من الباحثين من يرى أن النص " مدونة حدث كلامي ذي وظائف متعددة "[2]. وبالتالي فهو شكل لساني للتفاعل الاجتماعي، تبعا للمقام الذي أنتج فيه وللعلاقات الاجتماعية واللسانية والثقافية والمعرفية. ويجملها مفتاح في أنه :

– مدونة كلامية، يعني أنه مؤلف من الكلام، وليس صورة فوتوغرافية أو رسما أو عمارة أو زيا ...

– حدث، [فـ] كل نص هو حدث يقع في زمن ومكان معينين، لا يعيد نفسه إعادة مطلقة، مثل في ذلك مثل الحدث التاريخي.

– تواصلي، يهدف إلى توصيل معلومات ومعارف ونقل تجارب.

تفاعلي، [يقيم] علاقات اجتماعية بين أفراد المجتمع.

مغلق [له] سمته الإيقونية التي لها بداية ونهاية.

توالدي، [فهو] ليس منبثقا من عدم. وإنما هو متولد من أحداث تاريخية ونفسانية ولغوية ... وتتناسل منه أحداث لغوية أخرى لاحقة له[3].

على أن هناك من اللغويين من لا يفرقون كثيرا بين الخطاب والنص، ويرسمون حدود التداخل بينهما كما يلي[4] :

• ينظر إلى النص في الأساس من حيث هو بنية مترابطة تكون وحدة دلالية، وينظر إلى الخطاب من حيث هو موقف ينبغي للغة فيه أن تعمل على مطابقته.

---

[1] رشيد بن حدو : قراءة في القراءة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد 48-49، 1988، ص 13.
[2] محمد مفتاح : تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 1992، ص 20.
[3] المرجع نفسه، ص 120.
[4] محمد العبد : النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 2005، ص 12.

• يحصل من ذلك القول بأن الخطاب أوسع من النص، فالخطاب بنية بالضرورة، ولكنه يتسع لعرض ملابسات إنتاجها وتلقيها وتأويلها، ويدخل في تلك الملابسات ما ليس بلغة كالسلوكيات الحركية المصاحبة إيجابيا للاتصال.

• النص في الأصل هو النص المكتوب، والخطاب في الأصل هو الكلام المنطوق، ولكنه يتلبس بصورة الآخر على التوسع، إذ يطلق النص على المنطوق، كما يطلق الخطاب على المكتوب، كالخطاب الروائي.

• يتميز الخطاب عادة بالطول، وذلك أنه في جوهره حوار أو مبادلة كلامية. أما النص فيقصر حتى يكون كلمة مفردة (مثل : سكوت!) ويطول حتى يصبح مدونة كاملة (مثل رسالة الغفران).

• يرتبط ميل الخطاب عادة إلى الطول والامتداد والحوارية، بتمكينه من التعبير عن وجهات النظر والمواقف المختلفة. إذا اتخذنا من خطاب الرواية مثالا رأينا أن دراسة الخطاب تجري ضمن كل مظاهر الرواية التي تتصل بها مفاهيم مثل « الحوار » و « وجهة النظر » و « الموقف » و « رؤية العالم » و « نبرة الخطاب » و « اعتقادات المؤلف »، وأنواع الأحكام التي يصدرها، وشبكة العلاقات التواصلية بين المؤلف والشخوص والقارئ الضمني ... إلخ.

4. مفهوم القرآن

ليس هناك كتاب معروف ومنتشر ومتداول بين الناس، اليوم وقبل هذا اليوم، كالقرآن الكريم، إنه الكتاب الذي يشكل المحور الذي تتأسس عليه ثقافة أمة بجميع فروعها، حتى ظهر إلى الوجود في ساحة البحث العلمي اللغوي العربي حديثا، مفهوم يرتبط به أساسا فقيل بأن الحضارة العربية هي " حضارة النص "[1]. فإذا كانت الحضارة المصرية القديمة هي حضارة « ما بعد الموت ». وإذا كانت الحضارة اليونانية هي « حضارة العقل ». وإذا كانت

[1] منذر عياشي : مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1990، ص31. ونصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص9.

الحضارة الهندية هي « حضارة الروح »، فيمكن أن نسمي الحضارة العربية بأنها « حضارة النص »، لأن النص يشكل في وعيها الثقافي بعدا لا يمكن تجاهله.

إذا كان لهذا النص، الذي هو القرآن الكريم كل هذه الأهمية، وكان له هذا الدور البالغ في تشكيل وعي أمة وثقافتها وتاريخها، فما هو مفهوم القرآن ؟

أ. القرآن لغة

تتعدد مذاهب التأويل في اشتقاق مادة « القرآن »، وقد انتبه إلى ذلك الإمام الطبري في وقت مبكر فقال : " فأما القرآن فإن المفسرين اختلفوا في تأويله "[1]، وهو يقصد ولا شك الاختلاف في معناه اللغوي. ولذا ففي الوقت الذي يذهب البعض إلى أنه مصدر لفعل القراءة التي هي التلاوة، يذهب فريق آخر إلى أنه يعني الجمع والضم، بينما يذهب فريق ثالث إلى أنه مصدر يعني اللفظ والإلقاء.

وإلى الرأي الأول ذهب الطبري نفسه عن ابن عباس، يقول : " والواجب أن يكون تأويله على قول ابن عباس من التلاوة والقراءة، وأن يكون مصدرا من قول القائل : قرأت القرآن، كقولك : الخسران من خسرت، والغفران من غفر الله لك "[2]. ويعضد هذا ما يذهب إليه الزمخشري في تأويل لفظ القرآن من قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآَنَهُ ﴾ [القيامة/18]، قال : " والقرآن القراءة "[3]. ولا يشذ عن هذا صاحب اللسان، فالقرآن عنده هو القراءة زيادة على الجمع، قال : " وقوله تعالى : « إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآَنَهُ »، أي جمعه وقراءته، فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، أي قراءته "[4].

واشتقاق « القرآن » من القراءة، لهذا الكلام الذي كان يُوحى به إلى النبي الكريم، كان يعتبر قفزة نوعية في تاريخ الثقافة العربية، التي كانت تعتمد آنذاك على الاتصال الشفوي وعلى قدرات الذاكرة في الحفظ. وإذا كانت مادة « القراءة » عريقة في اللسان

[1] الطبري: جامع البيان في تأويل القرآن، ج 1، ص 94.
[2] المصدر نفسه، ج 1، ص 94
[3] الزمخشري : الكشاف، ج 6، ص 269.
[4] ابن منظور : لسان العرب ، مادة « قرأ »، ج1، ص 128.

السامي، إذ تجيء بمعنى : تلا، وقد " أخذها العرب من أصل آرامي وتداولوها "[1]. فإنها طارئة في اللسان العربي، فلم تكن العرب تعرف القراءة ولا الكتابة إلى وقت متأخر قبيل البعثة المحمدية بقليل. ومن هنا فـ " إن النص في إطلاقه هذا الاسم على نفسه، ينتسب إلى الثقافة التي تشكل من خلالها، ولكنه في الوقت نفسه يفرض تميزه عنها باختيار هذا الاسم غير المألوف تماما من حيث صيغته وبنائه "[2]. ولعل في حديث الجاحظ عن هذه التسمية ما يدل على ذلك، قال : " سمى الله كتابه اسما مخالفا لما سمى العرب كلامهم على الجملة والتفصيل، سمى جملته قرآنا كما سموا ديوانا، وبعضه سورة كقصيدة، وبعضها آية كالبيت، وآخرها فاصلة كقافية "[3].

ويذهب إلى الرأي الثاني الذي هو الجمع والضمّ، ابن منظور في رأي آخر، وإن كنا لا نعلم مصدره في هذا الرأي ولا عمّن ينقله، إلا أنه قد أثبته، قال : " ومعنى القرآن معنى الجمع، وسمي قرآنا لأنه يجمع السور فيضمها "[4]. ويثبته الطبري أيضا عن قتادة، عندما يقول : " وأما على قول قتادة، فإن الواجب أن يكون مصدرا من قول القائل : قرأت الشيء إذا جمعته، وضممت بعضه إلى بعض، كقولك : ما قرأت هذه الناقة سلى قط، تريد بذلك أنها لم تضمم رحما على ولد، كما قال عمرو بن كلثوم التغلبي :

تُريك إذا دخَلَت على خلاء وقد أمِنَت عُيون الكاشحينا

ذراعَيْ عَيطلٍ أدماءَ بكـــرٍ هجان اللون لم تقرأ جـنيناً

يعني بقوله : لم تقرأ جنينا، لم تضمم رحما على ولد "[5].

أما الرأي الثالث فهو عن قطرب فيما ينقله الأزهري عن الزجاج، وهو يفيد اللفظ والإلقاء، قال " والقول الآخر ليس بخارج عن الصحة وهو حسن، قال : لم تقرأ جنينا لم تُلقه، وقال : ويجوز أن يكون معنى قرأت القرآن : لفظت به مجموعا أي ألقيته "[6]. وقد ورد هذا

---

[1] صبحي الصالح: مباحث في علوم القرآن ، دار العلم للملايين، بيروت، ط 18، 1990، ص 19.
[2] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 52.
[3] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 71-72.
[4] ابن منظور : لسان العرب ، مادة « قرأ »، ج1، ص 128.
[5] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن، ج1، ص 96.
[6] الأزهري : تهذيب اللغة، ج9، ص 209.

القول نفسه في اللسان بنصه تقريبا دون نسبة، ويقال : قرأ الآية من القرآن، نطق بألفاظها أو عن حفظ فهو قارئ وجمعه قراء.

ونحن نلاحظ أن هذه المذاهب الثلاثة كلها تتفق على معنى ضمني يحق لنا أن نستخلصه من خلالها وهو معنى التسلسل والتآلف. وكأن المعنى في الخطاب القرآني لا يمكن أن يستخلص في الموضع بعينه، ولكنه يستخلص بضم بعض أجزائه إلى البعض الآخر، وتتبع مآلاته داخل نسيج النص، وبهذا الاعتبار يصح أن يكون نص القرآن الكريم « خطابا » بامتياز، إذ أن الدلالات لا تتحدد فيه إلا بعد القراءة التي هي التلاوة، وبمعنى معاصر، إلا بتتبّع تتابع المتواليات اللسانية التي يضم بعضها إلى بعض، ومحاولة الوقوف على ناتج هذا التتبع، وهو ما نسميه المآل أو « التأويل ».

ومع أن هذه الآراء كلها قد وردت على ألسنة المفسرين، إلا أن أغلبهم يميل إلى الرأي الأول، الذي يفيد التلاوة والترتيل. ولعل الذي حملهم على ذلك هو آية ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآَنَهُ ﴾، إذ يرد لفظ القرآن هنا بصيغته المصدرية المشتقة عن الفعل، والتي تفيد الفعل المتكرر. كما أن عطف « قرآنه » على « جمعه » يؤكد مغايرة « القرآن » لـ « الجمع ». وهو ما تؤكده آيات أخرى من مثل قوله: ﴿ وَرَتِّلِ الْقُرْآَنَ تَرْتِيلًا ﴾ [المزمل/4]، أو قوله : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآَنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا ﴾ [الفرقان/32]. ولذلك يقول الطبري : " ولكلا القولين، أعنى قولَ ابن عباس وقول قتادة، اللذين حكيناهما، وجهٌ صحيح في كلام العرب. غيرَ أنّ أولى قولَيْهما بتأويل قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴾ قول ابن عباس "[1].

ب. القرآن اصطلاحا

أما من الناحية الاصطلاحية، فإن تعريفه لا يخلو من اختلاف يقل أو يكثر. وهذا الاختلاف ليس على لفظ القرآن عينه، ولكن على الحدود التي يحد بها مفهومه، وتجعل منه مميزا عن غيره من سائر الكلام. ولذا نرى أن أقرب تحديد له هو : " القرآن هو الكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ، المكتوب في المصاحف، المنقول عنه بالتواتر، المتعبد

[1] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن، ج1، ص 96.

بتلاوته. وتعريف القرآن على هذا الوجه متفق عليه بين الأصوليين والفقهاء وعلماء العربية "[1].

وأنت ترى أن تحديده بالكلام يخرج منه ما ليس بكلام، أقصد هنا ما يسميه الأشاعرة بالكلام النفسي. والحقيقة أن هذا الكلام النفسي الذي تتوهمه الأشاعرة، حتى وإن سلمنا جدلا بوقوعه، فإننا لا نستطيع الوقوف على كنهه ولا على طبيعته، وبالتالي فهو يقع خارج دائرة الوحي المنزل. إذ لا يتعامل التأويل إلا مع ما متلوّ بالألسنة مسموع بالآذان، المتعبد بقراءته في الصلوات.

أما تحديده بالمنزل فإن هذا الحد يخرج منه ما ليس منزلا، مثل كلام النبي ﷺ، أو مثل الحديث القدسي الذي يعرفه العلماء بأن معناه من الله تعالى ولفظه من النبي الكريم، أو أي كلام آخر سابق لنبوة محمد كالتوراة والإنجيل وغيرها.

وهذان الحدان هما في الحقيقة أهم الحدود، أما الحدود الأخرى مثل الإعجاز أو التواتر أو التعبد به، فهي حدود تبعية.

ولعل شهرة القرآن الكريم وقدرة الناس على تمييزه من سائر الكلام هو الذي حمل العلماء أن يهملوا ضبط تعريفه الاصطلاحي. وفي كتب التفسير الكثير من القصص التي تدور حول قدرة الأعراب من الناس وعامتهم على تمييز ما هو قرآن مما هو من غيره، بالبديهة والحدس دون سابق تعليم. ومن ذلك ما حكاه الأصمعي قال : " كنت أقرأ : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالاً من الله والله غفور رحيم [قرأها على هذا النحو سهوا]، وبجنبي أعرابي، فقال : كلام من هذا ؟ فقلت كلام الله. قال : أعد، فأعدت، فقال : ليس هذا كلام الله. فانتبهت فقرأت : والله عزيز حكيم، فقال أصبت، هذا كلام الله فقلت : أتقرأ القرآن ؟ قال : لا ، فقلت : فمن أين علمت ؟ فقال : يا هذا عز فحكم فقطع، فلو غفر ورحم لما قطع "[2]. فأنت تلاحظ كيف أن العامة من الناس كانت تميز بين ما هو قرآن وبين

[1] صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن، ص 21.
[2] بهاء الدين محمد بن حسين العاملي : الكشكول، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج 2، ص 112.

ما هو غير قرآن من غير جهد ولا مشقة، لأن للقرآن الكثير من الخصائص والمميزات التي تميزه عن غيره من سائر الكلام.

ج. جدلية العلاقة بين القراءة والتأويل

على أن هناك مفهوما آخر يربط القرآن بفعل القراءة، ولا نعني هنا القراءة التي هي عملية التلفظ بالوحدات اللساينية بعضا في إثر بعض. ولكن نعني بها القراءة التي هي عملية سبر النصوص واستكناه بواطنها ومحاولة الوقوف على ما تريد أن تقوله. ومن هذه الناحية ففعل القراءة مرتبط ارتباطا وثيقا بالفعل التأويلي، ارتباطا عضويا لا يقبل الانفصام. وإذا كنا قد أثبتنا من قبل مفهوما للنص يتمثل في كونه سلسلة من العلامات الدالة التي تنتج في الأخير معنى كليا يحمل رسالة، سواء أكانت هذه العلامات وحدات لسانية التي هي الألفاظ والجمل والعبارات، أم كانت نظاما آخر من العلامات غير اللغوية، فإن فعل القراءة الذي يتجسد هنا في الفعل التأويلي، يغدو مطلبا مشروعا لمحاولة فك علاقات الارتباط بين سلاسل العلامات، ويغدو بالتالي الفعل التأويلي أداة معرفية تستهدف استقراء الدلالات على اختلاف أنواعها وعلى اختلاف موضوعاتها.

وواضح من افتتاح الخطاب القرآني بفعل القراءة « اقرأ »، في قوله تعالى : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴾ [العلق/1–3]، دون تحديد المفعول به « ماذا يقرأ ؟»، أنه إشارة إلى القراءة في مفهومها الشامل، الذي هو بذل الجهد من أجل رصد الدلالة، على كل صعيد. حتى أن أبعاض هذا الخطاب، أي وحداته الصغرى، تسمى آيات. والآية لغة هي العلامة. ما يعطينا إشارة واضحة إلى أن مفهوم « القرآن » يتمركز حول مفهوم « القراءة ». ثم إن إرداف الأمر بالقراءة بتصوير الحال بالجملة الإسمية الحالية « وربّك الأكرم »، فيه دليل على أن الفتح الرباني لأبواب المعرفة مرتبط بفعل القراءة ارتباطا مباشرا، كما تقول لشخص مثلا : اعمل والمال موجود، فبالرغم من أنك لم ترتب تحصيل المال على العمل على سبيل الشرط، إلا أن استصحاب الحال فيه أقوى دليل على أن جزاء العمل هو تحصيل المال. فكذلك ذكر الكرم الرباني مطلقا بما يفيد التعميم، فيه دليل على أنه مرهون بالقراءة المطلقة أيضا بدليل حذف المفعول به.

على أن بين القراءة والتأويل علاقة تفاعلية في الاتجاهين، فإذا كانت " أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات. وسواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة، فالمحصلة في الحالين واحدة، وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها "[1]. فإن هذه الآليات تتحدد حسب نوعية الأسئلة المطروحة، فبقدر ما تكون الأسئلة واضحة وصريحة وجريئة فإنها ستتحصل على إجابات واضحة وصريحة وجريئة، لأنها تسلك إليها مسالك تأويلية على قدر كبير من الصراحة والموضوعية. والعكس بالعكس. فبقدر ما تكون الأسئلة مبهمة وغامضة وغير محددة المعالم، فإن إجاباتها تكون كذلك، لأنها تسلك في سبيل ذلك مسالك غير واضحة ولا بريئة. وحتى وإن كانت تتظاهر بالموضوعية والحياد والنزاهة، فإن طبيعة النتائج التي تصل إليها سرعان ما تفضحها وتشي بمدى الاستغلال والابتزاز الذي تمارسه في حق النص.

وهذه حقيقة تاريخية قبل أن تكون حقيقة علمية، ففي ذروة الصراع بين علي رضي الله عنه وخصومه، صرح بهذه الحقيقة في وضوح عندما قال عن القرآن بأنه « حمّال أوجه ». وفي هذا ما يدل على وعي عميق بمدى الإشكالية التي يمكن أن يتورط فيها القارئ إذا توسل إلى تأويل النص بآليات غير موضوعية.

ومهما يكن من أمر، فإن الخطاب القرآني قد أسس، منذ اليوم الأول، لجدلية ثابتة لا غبار عليها، تقوم على أساس التفاعل المستمر بين العقل القارئ من جهة وبين النص المقروء من جهة أخرى. وإذا كان هناك من جديد، عمل النص القرآني على تمييز نفسه به عن غيره من النصوص، فهي النتيجة التي انتهى إليها الجابري من بحثه الطويل عن القرآن عندما قال : " والحق أن ما يميز الإسلام، رسولا وكتابا، من غيره من الديانات، هو خلوه من ثقل « الأسرار » (Les mystères) التي تجعل المعرفة « بالدين » تقع خارج العقل "[2]. هذه الأسرار والألغاز التي تجعل من فئة معينة تحتكر الفهم والتأويل. وتحتكر الشرح

[1] نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 6.

[2] محمد عابد الجابري : مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ج1 (في التعريف بالقرآن)، ص 429.

والتفسير، بما يصبغه بصبغة مغلقة كهنوتية. وإذا كان الخطاب القرآني قد اختار لنفسه هذا الطريق الواضح، وأسس لنفسه هذا المنهج العلني، فقد أصبح بذلك خطابا مفتوحا على الجميع. وعلى هذا الأساس فقد " كانت حياة الرسول وتعاليم الكتاب/ القرآن، موضوعا مفتوحا لإعمال العقل "[1] المجرد. الذي في مقدوره أن يمعن القراءة، ويستمتع بالنتائج التي تمنحه إياها تلك القراءة.

[1] المرجع السابق، ص 429.

المبحث الثالث: نشأة التأويل

1. التأويل قبل تنشكل الخطاب القرآني

أ. ماهية التأويل

على عكس من يرى ربط النشاط التأويلي بالقرآن الكريم كخطاب كثيف الدلالة، نعتقد بأن هذا النشاط قديم قدم اللغة الإنسانية كأداة تواصل، فالتأويل مرتبط باللغة في الأساس، وحيثما كان التواصل الإنساني عن طرق هذه الأصوات التي تسمى اللغة، كما يقول ابن جني، كان هناك نشاط تأويلي. وإذا كان النشاط التأويلي يرتبط بقضية المعنى، فـ " موضوع المعنى قديم جديد، وهو دائم التجدد ما دام متعلقا بأهم نقطة في حياة الإنسانية وهي اللغة "[1]. بل نستطيع أن نذهب أكثر من ذلك لنزعم أن النشاط التأويلي هو أهم خاصية يتميز بها الكائن الإنساني، وهي الخاصية التي تميزه عن سائر الأحياء الأخرى كأقرب كائن إليه وهو الحيوان.

إن قدرة الإنسان على التفاعل مع مختلف مظاهر الحياة، وقدرته على التطور والانتقال من حال إلى حال، ترجع في أصولها إلى قدراته التأويلية التي تنبع من قدرته على إضفاء المعنى على ما يحيط به من أنواع الموجودات، ومن قدرته على ملاحظة وتتبع ما يعتري الأشياء من تبدل وتغير مستمرين. إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي في مقدوره أن يعقد، بصورة واضحة، صلة ذهنية مباشرة، يمكن أن تربط بين طرفين تجمعهما علاقة من نوع ما. وكما قال مفتاح : " كل كائن بشري سويّ يعير الانتباه إلى ما يحيط به من ظواهر الكون، فيريد أن يتعرف على تفاصيل ما ظهر منها. وتقوده عملية التعرّف على الظواهر إلى طلب معرفة ما خفي منها وما بطن. وإذا كانت الظواهر أو الأفعال أو ضروب السلوك لا تتلائم مع ما يستنبطه من معارف وعادات وأعراف، فإنه يلجأ إلى عملية تأويل الظواهر أو ضروب السلوك أو الأفعال، ليجعلها منسجمة متناغمة مع معارفه الخلفية. وهذا يعني أن الكائن البشري يعتقد في شيء أنه أصل أو أوّل أو أساس، وأن هناك شيئا ثانويا أو فرعيا

[1] نور الهدى لوشن : علم الدلالة (دراسة وتطبيق)، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، (د.ت)، ص 8.

يمكن أن يرجع إلى الأصل أو إلى الأوّل أو إلى الأساس. وبهذا الاعتقاد يعمد إلى التأويل بطريق رد الغائب إلى الشاهد. على أن قدرة الكائن البشري المحايثة له، القابلة للتطوير وللتنمية غير محدودة، وأن إمكانات الوجود غير محدودة. وكلتا المؤهلتين متفاعلة مع الأخرى ولا يتحقق وجودها إلا بها، فهذه من تلك، وتلك من هذه. وهذا يعني أن القدرات البشرية غير محيطة بكل شيء علما دفعة واحدة، وإنما يتحقق علمها شيئا فشيئا. ولذلك، فهي ترجئ ما لم تستطع معرفته وتأويله إلى حين "[1].

وإذن فإن النشاط التأويلي مرتبط بالإنسان بما هو إنسان. وبالأحرى هو مرتبط بالبنية الذهنية المميزة للإنسان. والتي تضاعف من قدرته على الملاحظة والتفاعل المستمرين مع ما يحيط به من ظواهر وأشياء، وهذا قبل مرحلة استعمال اللغة. إن اختراع اللغة ما هو في الحقيقة إلا نوع من الإبداعات التي ميزت الإنسان من أجل التعبير عن هذه القدرات التأويلية التي ترد الفروع إلى الأصول، والتي تستطيع أن تعقد الصلات بين المظاهر التي تبدو متباعدة ومختلفة.

ب. مظاهر التأويل في الحياة العربية قبل الإسلام

وإذا أردنا أن نستكشف هذا النشاط في التراث العربي الذي يسبق الإسلام فإننا نستنجد بالجاحظ، فقد تتبع أخبار العرب وأيامهم ووصف عقلياتهم، وكيف كانت تسيطر عليهم كثيرا من مظاهر الجهل والخرافة، وكيف أن الغرائب والأساطير كانت جزءا لا يتجزأ من نسيج حياتهم الاجتماعية، مثلهم مثل سائر الأمم والشعوب البدائية التي لم يقوّمها علم أو دين، ثم يصف كيف أن لغتهم كانت تعبيرا عن هذه المعتقدات، وكيف أنهم كانوا بالبديهة يتفطنون إلى طبيعة المرونة والمطاوعة في اللغة، فيلجأون إلى المراوغات اللفظية ليتخلصوا مما يمكن أن يتورّطوا فيه من عهود ومواثيق، أو يقطعونه على أنفسهم من ضروب النّذر. ومن ذلك هذا الخبر الذي يتعلق ببعض عاداتهم في التهرّب والانفلات من نذور الأوثان، قال : " أنهم كانوا يقولون في موضع الكفارة والأمنية : إذا بلغت إبلي كذا وكذا، وكذلك غنمي، ذبحت عند الأوثان كذا وكذا عتيرة، والجمع عتائر، والعتائر من الظباء. فإذا بلغت

[1] محمد مفتاح : التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1994، ص 217.

إبل أحدهم أو غنمه ذلك العدد، استعمل التأويل، وقال إنما قلت أذبح كذا وكذا شاة، والظباء شاء، فيجعل ذلك القربان شاء كله مما يصيد من الظباء، فلذلك يقول الحارثُ ابن حِلِّزة اليشكُريُّ :

عَنَتاً باطلاً وظُلْماً كما تُعـ تَرُ عَنْ حَجْرَةِ الرَّبِيضِ الظِّباءُ "[1].

وبهذا يكون العربيّ قد تفلّت من التضحية بغنمه أو بإبله لأنها عزيزة عليه، وأمكن له تعويض ذلك مما يصيده من الظباء لأن قيمتها محدودة. وإذن " فالتأويل هنا إنما هو توجيه اللفظ عن الوجهة المعنوية الأولى المرادة إلى وجهة ثانية وفق الهوى، مع استغلال مرونة اللغة في ذلك، فالظباء شاء والغنم شاء، والعربي كان قصد بقربانه إلى الغنم أولا، لكنه كان ضن بغنمه لما تكامل عددها، وجعل قربانه مما صاده من الظباء "[2].

فهذا الخبر وأمثاله مما يؤكد إحساس العربي بمرونة اللغة وبقدرتها على الجمع بين المعاني المتعددة، والتي قد تختلف إلى حد التناقض. وهذا الإحساس وإن لم يرتق إلى أن يكون نظرية ذات أبعاد محددة، فإنه يؤكد على طبيعة اللغة في حد ذاتها.

ج. واقع التأويل في الكتب المقدسة

ولما كانت الديانات تمس أقدس شيء في حياة الإنسان، وتعالج أخص قضية وهي هويته ومركزه في الكون، فقد اجتهد كل إنسان في فهم دينه والتعرف على أبعاده وغاياته. ولقد عرفت الديانات السماوية السابقة على الإسلام والتي تستند إلى نص مكتوب، نشاطا تأويليا كثيفا أدى إيمان من آمن بها وغالى في إيمانه، وإلى نكران من أنكر ما جاء فيها وغالى في نكرانه، وهذا الإيمان أو النكران إنما كان بعد سبر وفهم، أي بعد تأويل، ويتساءل زالمان شازار " متى بدأت في إسرائيل [يقصد المؤلف هنا إسرائيل القديمة التي هي مملكة النبي سليمان] مواجهة النصوص الموجودة في الكتابات المقدسة ؟ ومتى بدأ البحث ... عن أسس ترتيبها وكشف المعاني غير المقبولة فيها ؟ بدأ ذلك في نفس الوقت الذي نزل فيه

[1] الجاحظ : الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1996، ج1، ص 18.
[2] مصطفى الصاوي الجويني : مناهج في التفسير، دار منشأة المعارف، الاسكندرية، 1971، ص 108.

إلى العالم وحدد فيه مفهوم الكتاب المقدس "[1]. وهذا يعني أن الكتب المقدسة تعرضت منذ اللحظة التي بدأ فيها تشكلّها إلى الفهم والتفسير والتأويل. ولما كانت هذه الكتب خاضعة إلى التداول الشفهي، فقد تعرضت مع الزمن إلى الزيادة والنقصان. وكان يمكن للكتابة الفورية أن تمنع مثل هذه التعديلات، ولكن أتباعها، ولظروف تاريخية عديدة أعملوا فيها يد التغيير، فنشأ من جراء ذلك نصوص شديدة التباين. وهذا ما عمل مع مرور الزمن إلى تمسك كل طائفة بكتابها على صورته، وتأويله بما يخدم مصالحها. وكلما ازدادت بينها الخصومات اتسعت الفرقة وازدادت معها التعديلات وتنوعت التأويلات إلى درجة تبعث على الاندهاش. والحقيقة أن التوراة احتفظت بصورتها المكتوبة التي تركها عليها موسى عليه السلام، إلى فترة السبي البابلي، الذي كان حوالي 586 ق م. وقد أدى ذلك الاضطهاد الذي تعرض له بنو إسرائيل في بابل إلى تقوقعهم على أنفسهم، وسمحوا لأنفسهم لأول مرة أن يغيروا من التوراة بما يكرس خصوصيتهم العرقية وتميزهم الثقافي. وكان الراهب عِزْرا هو رائد هذا التعديلات، " ولما رجع بنو إسرائيل من بابل [إلى أورشليم] بتوراة عزرا، وسكن العبرانيون في مدنهم، وسكن السامريون في مدنهم، ظهر عداء شديد بين العبرانين وبين السامريين، بسببه اختلفت التوراة السامرية عن التوراة العبرانية، ويقول العبرانيون : إننا على حق، ويقول السامريون لهم : بل نحن وحدنا على الحق، وأنتم الذين حرفتم وغيرتم وزدتم وأنقصتم من كتاب الله "[2].

ولقد ظهرت في الأعصر الأخيرة حركة نقدية جريئة للكتب المقدسة، يمكن أن نرجع بأصولها إلى ابن حزم وابن رشد في الأندلس. ويمكن تتبع جذورها أكثر لننتهي إلى معتزلة المشرق كالجاحظ والنظام والقاضي عبد الجبار وغيرهم. ولكن الحركة الأكثر أهمية هي التي كانت من الداخل، أعني من أتباع الإنجيل والتوراة، يتقدمهم جميعا باروخ سبينوزا، فقد تقدم

[1] زالمان شازار : تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة أحمد محمد هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص 21.

[2] يمكن تتبع الأطوار التي مرت بها كتابة التوراة منذ التعديلات الأولى التي قام بها عزرا الراهب في بابل إلى الصور المتعددة الموجودة الآن، وكذلك الأسباب والدواعي التي حملت بني إسرائيل على إحداث هذه التغييرات، وتأويلاتهم المختلفة لنصوصها، ومواقفهم من بعث النبي عيسى عليه السلام، ثم مواقف طوائف المسيحيين من أسفار التوراة التي يشملها مصطلح العهد القديم في مقابل أسفار العهد الجديد، وهي الأسفار المأثورة عن عيسى، ومدى توافقها أو اختلافها مع أسفار العهد القديم . كل هذا في المقدمة التي عقدها أحمد حجازي أحمد السقا للترجمة الأولى للتوراة السامرية، من العبرانية السامرية إلى العربية، والتي قام بها الكاهن السامري أبو الحسن إسحاق الصوري، دار الأنصار، بيروت، ط1، 1978، ص 3 وما بعدها.

في جرأة واضحة بنقد علمي تاريخي مقارن إلى أصالة الكتب المقدسة وإلى مدى مصداقيتها وإلى ما تعرضت له من تأويل أدى في النهاية إلى بلبلة لا نظير لها، تحير العقل المجّرد. وفي الفصل السابع من رسالته في اللاهوت والسياسة، تطرق إلى معضلة التفسير، وكيف أن رجال الدين كانوا يعملون المستحيل لابتزاز الكتاب المقدس لينسجم مع أهوائهم الخاصة، وكيف أنهم يحملون الناس حملا على أن يفكروا مثلهم وينتهجوا مناهجهم، وأردف قائلا : " إننا نرى معظم اللاهوتيين وقد انشغلوا بالبحث عن وسيلة لاستخلاص بدعهم الخاصة وأحكامهم التعسفية من الكتب المقدسة بتأويلها قسرا، وبتبرير هذه البدع والأحكام بالسلطة الإلهية. وهم لا يكونون أقل حرصا وأكثر جرأة في أي موضع آخر، بقدر ما يكونون في تفسير الكتاب "[1].

ويستطيع أي باحث أن يستطرد في توضيح أفكار سبينوزا النقدية، وهي كثيرة ومتنوعة، وعلى مستوى عال من الدقة والصراحة والوضوح، ويمكن أن يتخذها مثالا صالحا لحركة نقد النصوص المقدسة. إلا ما يمكن أن يسترعي الانتباه في سلسلة الشروط التي تمهد لنقد علمي نزيه هو تشديد سبينوزا على جانب اللغة، فبحسبه يجب على الناقد " أن يفهم طبيعة وخصائص اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس، والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها. وبذلك يمكننا فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع. ولما كان جميع من قاموا بالتدوين، سواء في العهد القديم أو في العهد الجديد، عبرانيين، فلا شك أن معرفة اللغة العبرية ضرورية قبل كل شيء، لا لكي نفهم أسفار العهد القديم المكتوبة بهذه اللغة فحسب، بل لكي نفهم أيضا أسفار العهد الجديد. فهذه الأسفار الأخيرة، مع أنها انتشرت بلغات أخرى، إلا أنها مملوءة بالتعبيرات العبرية "[2].

وعلى عكس البحث في القرآن الكريم، والذي سنرى فيما بعد أنه قد سيطرت عليه محاولة الفهم ومحاولة الوقوف على مراد الله في الخطاب، والتي أدت إلى نشوء كل العلوم العربية القديمة كالنحو والبلاغة وصناعة المعاجم وغيرها[3]. ذلك أنه كان من الممكن أن

[1] باروخ سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005، ص 233.
[2] المرجع نفسه، ص 236.
[3] عبده الراجحي : دروس في المذاهب النحوية، ص10. وشوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي (العصر الإسلامي)، دار المعارف، القاهرة، ط6، ، (د.ت)، ص 32.

يكون للنزاعات السياسية العنيفة التي عرفتها طوائف المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ أثر في تغيير نصوص الوحي، أو تبديل بعض أجزائها بما يخدم مصالحها، ولكنّ شيئا من ذلك لم يحدث، فقد حافظ النص على نصيّته الكاملة من غير زيادة ولا نقصان، بل إننا يمكن نرى العكس. يمكن أن نرى بأن تلك الأحداث الدامية التي نعرفها جميعا، تعتبر أقوى دليل على أن النص قد حافظ على نصيّته التي تركها عليه النبي ﷺ دون تبديل ولا تغيير. كل ما هنالك أن الاختلاف قد حدث فعلا حول تأويله، وما تعنيه آياته.

وإذن فعلى عكس القرآن الكريم الذي كان يدور البحث فيه حول إشكالية المعنى، فإن النصوص القديمة كالتوراة قد كان يدور البحث فيها على محاولة رفع التناقض بين أجزائها، كما يدلنا على ذلك المقطع السابق، ولا يختلف أتباع الإنجيل عن أتباع التوراة في ذلك، بل إن المسيحية قد ضمّت أسفار العهد القديم الموروثة عن موسى إلى أسفار العهد الجديد الموروثة عن عيسى تحت تسمية شاملة وهي الكتاب المقدس. ومع ذلك فقد " تعرض العهد القديم للنقد من خلال إعادة تفسيره في ضوء معطيات الدين المسيحي وعقائده المختلفة عن معطيات اليهودية وعقائدها. ولعل أهم مفهوم تلقى تفسيرا مسيحيا جديدا هو مفهوم الخلاص والمسيح المخلّص، حيث فسّرت الديانة المسيحية كل ما ورد عن الخلاص والمسيح المخلص في العهد القديم تفسيرا جديدا واعتبرت كل الإشارات الخلاصية والمواضيع التي ورد فيها ذكر المسيح المخلص مشيرة إلى الخلاص الذي أتى به عيسى "[1].

على أن إشكالية دراسة النصوص المقدسة، سواء في جوانبها المتعلقة بالنقد التاريخي أو بالنقد المقارن، أو بالنقد المتعلق بالفهم والتأويل، لم تقف عند حد معين، بل إن هذه الدراسات تزداد وتتنوع مع مرور الزمن. وأكثر مباحثها جدية وإثارة في الوقت الراهن، هو المبحث المتعلّق بالفهم والتأويل الذي اتخذ صورة متكاملة في الأبحاث الهرمينوطيقية[2]، على أيدي شلايرماخر وغادامير وهالبرت وغيرهم. ولكن الأهم من كل هذا أن " فكرة التأويلية

[1] زالمان شازار : : تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ص 6.

[2] الهيرمينوطيقا أو التأويلية = (Herméneutique) : هي فن تأويل النصوص، ارتبطت في بداياتها الأولى بتأويل النصوص الدينية، ثم امتدت لتشمل كل النصوص بما فيها الفلسفية والأدبية والفنية، وهي تفرض أن العلاقة بين الذات والموضوع ليست علاقة مباشرة، ولكنها محكومة بفاصل تمثله اللغة بكل علائقها التاريخية والرمزية، وبالتالي فهي تمثل " نشاطا ذي فعالية ... لتحصيل الحقيقة وتخليصها من الوهم الذي تفرضه شروط إسكان هذه الحقيقة في الخطاب ". انظر : عمارة ناصر : اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2007، ص19 وما بعدها.

غالبا ما تداخلت دون قيد أو شرط مع فكرة الجانب التأويلي، غير أنها تنفرد من حلقة التأويل البسيطة والعادية في كونها تسعى إلى تأسيس النظرية "[1]، التي تسمح لها بفهم كلي وشامل لواقع الكتب المقدسة.

وإذا كان هذا هو حال الديانات السابقة على الإسلام، والتي تأسست على لغات غير اللغة العربية. وإذا كان هذا هو حال العرب قبل ظهور الإسلام، فإن نشأة النشاط التأويلي ليست مرتبطة ببدايات تشكل الخطاب القرآني ولكنها سابقة عليه، لأنها ترتبط باللغة وبالنشاط التواصلي عموما، وبالنصوص المقدسة خصوصا.

2. التأويل في عصر النبوة

بدأ تشكل النص القرآني من اليوم الأول الذي كلف فيه الرسول ﷺ بفتح عهد جديد في تاريخ الإنسانية. ويتميز هذا العهد الجديد بتوجيه الخطاب من الله للإنسان. ويتميز هذا الخطاب بأنه خطاب لغوي، أي أنه نزل بلسان مجموعة بشرية لها خصائص ومميزات عقلية ونفسية معينة، ولها بيئة جغرافية ذات خصائص طبيعية معينة، ونزل في ظروف وملابسات تتميز بواضعات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، وفي فترة زمنية معينة من تاريخ الإنسان.

أ. تأويل الأنبياء

ومن البديهي أن يكون الرسول هو المتلقي الأول للخطاب القرآني. ومن البديهي أيضا أن يكون أول من يفهمه ويقف على أبعاده ومراميه. وبهذا فإنه يعتبر المؤوّل الأول. ناهيك عن أنه مكلف بإبلاغه إلى الناس جميعا فيؤيده من يؤيد ويعارضه من يعارض، استجابة للأمر الإلهي : ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل/44].

---

[1] لزعر مختار : نظرية التأويل في التراث اللساني العربي، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2003-2004، ص 10 وما بعدها.

وإذن، فالرسول عليه الصلاة والسلام كان المتحدّث الأول في الإسلام، وكان حديثه إلى الناس هو مما يفهمه من الخطاب القرآني، أو بالأحرى هو مما يُفهمه الله تعالى من خفايا الخطاب القرآني، قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّه ﴾ [النساء/105]، فالقضية إذن هي قضية « إراءة » من الله تعالى لنبيه، ولذا قال العلماء : " ما قال النبي ﷺ من شيء فهو في القرآن، وفيه أصله، قرُب أو بعُد، فهِمه من فهِمه، وعمِهَ عنه من عَمِه "[1]. وفي آية أخرى تصوّر عجلة النبي الكريم في حفظ نص الخطاب، قال له الله سبحانه : ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴾[القيامة/ 16]، فكأن الرسول الكريم كان يسارع إلى الاستيعاب والحفظ، ليتفرغ في وقت لاحق إلى الفهم والتدبّر، فأوصاه بالأناة والرزانة والمهل، وأخبره أنه سيتكفّل هو بجمعه وحفظه ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآَنَهُ، فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآَنَهُ ﴾. وأنت تلاحظ أنه عطف « القرآن » على « الجمع »، وفي هذا دلالة على اختلاف مضمون اللفظين. ومن ثمّ فإذا كان « الجمع » يدل على الحفظ لكي لا يضيع منه شيء، فإن دلالة « القرآن » تنصرف في هذه الحال إلى طريقة تأليف الآيات بعضها مع بعض، فيكون هنالك نوعان من الترتيب : ترتيب زمني حسب نزول الآيات منجمة على الأحداث والوقائع، وترتيب تلاوة كما هي مرتبة الآيات في السور الآن. وهذا الترتيب الأخير هو ترتيب توقيفي، لا دخل للاجتهاد فيه. وهو الذي أمر النبي باتباعه. ولذلك قال : فَإِذَا قَرَأْنَاهُ، أي رتّبناه على الترتيب الذي نريد، فَاتَّبِعْ قُرْآَنَهُ، أي ترتيبه وتلاوته.

وتبقى في الأخير مسألة الفهم والتأويل. ويرى الباحث أن مرتبة النبوّة تسمح للأنبياء أن يفهموا خطاب الله تعالى لهم بصورة لا يمكن أن تتاح لأي إنسان آخر. ومع هذا فإن طبائعهم البشرية ستقف بهم حتما عند حدود معينة، مهما تكن بعيدة، فإنه لا يمكن لهم أن يتجاوزوها. وعند هذا الحد تظهر بصورة جلية لا تقبل الشك أفضال الله تعالى في التفهيم والتعليم والبيان، وهذا هو السرّ في أن الآية السابقة ختمت بهذا الشكل : ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴾ في حالة ما " إذا أشكل عليك شيء من معانيه "[2]. أي أن الله تعالى تكفّل بحفظه عن الضياع، وتكفّل بترتيبه على نحو معين، وأمر بقراءته على هذا النحو، لكي تتشكّل

---

[1] بدر الدين الزركشي : البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط1، 1957، ج2، ص 129.
[2] الزمخشري : الكشاف، ج6، ص 269.

سياقات لغوية جديدة، ومن ثمّ معان جديدة، لا يمكن أن يتيحها سياق الترتيب الزمني. وبالإضافة إلى ذلك فقد تكفّل بشرحه وبيانه. فبيان مراد الله تعالى من خطابه، وأبعاد ذلك الخطاب هي من أفضال الله تعالى على أنبيائه، مهما يكن اجتهاد الأنبياء في الفهم والتأويل، قال تعالى : ﴿ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾ [النساء/113].

وفهم الآية على هذا النحو، يفيد أن النبي الكريم كان مخاطبا بالقرآن، مثله مثل أي واحد من المؤمنين. وإذا كان قد اكتسب صفة المخاطَب الأول، فهذا لا يعني أن له صفة احتكار الفهم والتأويل. صحيح أن مكانته، ثم تعليم الله إياه، تسمحان له بفهم الخطاب على أفضل وجه ممكن. ومع هذا فإن جميع المخاطبين من المؤمنين لهم حق الفهم والتأويل على حسب قدراتهم واستعداداتهم. ومن هذا المنطلق اكتسب الخطاب القرآني صفة الديمومة حتى بعد وفاة النبي ﷺ. قال القاضي عبد الجبار : " اعلم .. أن الذي قدمناه قد دل على أن الكلام نفسه هو الدال على المراد به، إذا تكاملت شروطه، فإذا كان غير الرسول قد عرفه على شرائطه، فيجب أن يمكنُه أن يستدل بذلك على مراده تعالى، كما يمكنه صلى الله عليه، وإلا لزم من ذلك أن يصح اختصاصه، صلى الله عليه، بأن يستدل بالعقليات، دون سائر المكلّفين. وكما يجب ذلك، فقد يجب أن يكون حكم سائر الأعصار، إذا عرفوا اللغة "[1].

ب. آفاق التأويل في عهد النبوة

ومع ازدهار النشاط التأويلي في عهد النبوة، إلا أنه كان محصورا في ميادين معينة، ولم يتمدد ليشمل قضايا المتشابهات من الخطاب القرآني. وحتى وإن انزلق أحد المؤمنين إلى هذه الميادين فقد كان يُردّ بلطف الحكمة النبوية إلى ميدان المحكم منه. يقول المقريزي : " ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي، ووقف على الآثار السلفية، علم أنه لم يرد قط عن طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، أنه

[1] القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، ط1، 1960، ج16 (إعجاز القرآن)، ص 361.

سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف به الرب سبحانه نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه، بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام في الصفات. نعم، ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل، وإنما أثبتوا لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجود والإنعام والعظمة، وساقوا الكلام سوقا واحدا "[1].

فهذا الانحصار لدائرة التأويل يرجع إلى عدة أسباب :

منها وجود شخص النبي عليه الصلاة والسلام، فوجوده كان يحسم الكثير من القضايا الخلافية التي كانت تثار من حين لآخر بين المسلمين، استجابة على قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ [النساء/83]. ومعلوم أن الرد إلى الله تعالى يعني الرد إلى كتابه، أما الرد إلى الرسول فيعني الرد إليه مباشرة في حياته.

ومنها أن النبي عليه السلام بقدر ما كان يدعو ويؤسس للمفاهيم النظرية الكبرى في تاريخ الإنسانية، وهي الله واليوم الآخر والنبوة والأخلاق والعدالة، وغيرها من المفاهيم النظرية الهامة في بنية الإسلام كدين، فإنه في الوقت نفسه كان ينزع في عمله هذا نزعة عملية، وبالتالي فهو يبتعد بالمؤمنين عن الترف الفكري الذي ينشغل فيه الناس بالنظريات على حساب العمل الصالح والسلوك القويم.

لننظر مثلا إلى قوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء/85]، فأنت تلاحظ أن طبيعة السؤال نظرية بحتة، وهي قضية ميتافيزية خالصة تتعلق بما وراء الطبيعة. ومن هنا لم يكن في مقدوره صلى الله عليه وسلم أن يجيب عنها، فتولى الله تعالى ذلك عنه، وكان الجواب حاسما : الروح من أمر الله وحده لا يشركه في ذلك أحد. وهذا الجواب الحاسم يؤول عند النظر إلى حقيقة أخرى، وهي الأهم، وهي التي غفل عنها السائل، ويغفل عنها الناس في عمومهم، وهي أن نسبة العلم الإنساني إلى العلم الإلهي صغيرة جدا، فالأليق أن يعرف الإنسان حدوده. وهذا يقتضي

[1] تقي الدين المقريزي : الخطط والآثار، مكتبة المثنى، بغداد، 1970، ج 2، ص 365.

التواضع والتسليم لله في الأمر والنهي من جهة، ويقتضي من جهة أخرى وجوب الاشتغال بما هو مفيد ومنتج من العمل الصالح الذي ينفع في الآخرة، ولا يضرّ الإنسان شيء لو لم يعرف ما طبيعة الروح وما كنهها؟.

ويشبه هذا المثال مثال آخر، فقد " روى أنَس بن مالِك قال : قال رجُل : يا رسُولَ الله مَتَى السَّاعة ؟ قالَ ومَا أعْدَدْتَ لَهَا ؟؛ فلم يَذْكُر كَثيراً إلا أنَّهُ يُحِبُّ الله ورسُوله. قال : فأنْتَ مع مَنْ أحْبَبْت "[1]. ونحن نعلم أن الخطاب القرآني صريح في أن علم الساعة عند الله، وهذا يعني أن أي محاولة لمعرفة ميقاتها تعتبر غير مجدية ولا نافعة ولا ذات مردود عملي. ومع هذا فالطبيعة الإنسانية ميالة إلى استكناه الغيوب. ورغم أن هذا الميول طبيعي في الإنسان، إلا أن النبي الكريم كان يوجه المؤمنين من حوله إلى ما يصلح به حالهم في حياتهم الدنيا أو في حياتهم الآخرة، ويصرفهم بلطفه العالي عن ذلك الترف العقلي الذي هو غير ذي فائدة، وهذا في نزوع عملي واضح.

ويؤكد ما ذهبنا إليه موقفا عمر وأبي بكر من قوله تعالى : ﴿ وفاكهة وأبّا ﴾ [عبس 31]، فإن أبا بكر قال : أيّ سماء تظلني وأيّ أرض تقلني إن قلت في كتاب الله ما لا علم لي به ؟ وقال عمر : هذه الفاكهة عرفناها، فما الأبّ؟ ولما لم يجد جوابا فسرعان ما عاد إلى نفسه وقال : هذا لعمري التكلّف، وما عليك يا ابن أم عمر أن لا تعرف ما الأبّ؟. فانظر إلى هذا الموقف المتعقل المتحرّز من التأويل دون علم. على أن هناك من حمل هذا الموقف على ضرورة الابتعاد عن تتبع معاني القرآن، وهو ما رفضه الزمخشري بشدة وبين حقيقة موقف عمر وقال : " فإن قلت : فهذا يشبه النهي عن تتبع معاني القرآن والبحث عن مشكلاته. قلت : لم يذهب إلى ذلك. ولكن القوم كانت أكبر همتهم عاكفة على العمل، وكان التشاغل بشيء من العلم لا يعمل به تكلفاً عندهم، فأراد أنّ الآية مسوقة في الامتنان على الإنسان بمطعمه واستدعاء شكره. وقد علم من فحوى الآية أنّ الأبّ بعض ما أنبته الله للإنسان متاعاً له أو لإنعامه، فعليك بما هو أهم من النهوض بالشكر لله – على ما تبين لك ولم يُشكل – مما عدّد من نعمه، ولا تتشاغل عنه بطلب معنى الأبّ ومعرفة النبات الخاص

[1] عمر بن علي الدمشقي : اللباب في علوم الكتاب، تحقيق عادل عبد الموجود ومحمد معوض، دار الكتب العلمية، ط1، 1998، ج 6، ص 482.

الذي هو اسم له، واكتف بالمعرفة الجميلة إلى أن يتبين لك في غير هذا الوقت، ثم وصى الناس بأن يجروا على هذا السنن فيما أشبه ذلك من مشكلات القرآن "[1].

أما السبب الثالث فإن طبيعة الصراع الذي خاضه النبي عليه السلام مع خصومه من الوثنيين، ورسم حدوده بدقة، كان يرتكز على ركيزتين أساسيتين كبيرتين وهما قضية التوحيد، وقضية العدل والمساواة بين البشر[2]، بل إن من العلماء من يرجح أن قضية العدل في كل صوره كانت من الأهمية بحيث ترجح قضية التوحيد نفسها، لأن التوحيد حقيقة واقعة وبديهية، بينما كانت المساواة المطلقة بين البشر شاقة على النفوس التي اعتادت الضيم والجور. يقول طه حسين " وقد سخطت قريش أشد السخط وأعنفه على النبي لما أظهر من ذلك، حتى لأكاد أعتقد أنه لو قد دعاها إلى التوحيد دون أن يعرض للنظام الاجتماعي والاقتصادي، ودون أن يسوي بين الحر والعبد وبين الغني والفقير وبين القوي والضعيف، ودون أن يلغي ما ألغى من الربا، ودون أن يأخذ من الأغنياء ليرد على الفقراء – أقول لو دعاهم النبي إلى التوحيد وحده دون أن يمس نظامهم الاجتماعي والاقتصادي لأجابته كثرتهم في غير مشقة ولا جهد، فما كانت قريش مؤمنة بأوثانها إيمانا خالصا ولا كانت قريش حريصة على آلهتها حرصا صادقا "[3].

إذن فإن طبيعة الصراع الدائر بين المؤمنين والوثنيين كان يستدعي نوعا خاصا من الجدل. والذي يثير بدوره نوعا خاصا من الأسئلة. وبالتالي فإن العقل العربي آنذاك كان مشغولا عن إشكالات التأويل التي طرحت بعد عصر النبوة بمثل هذه القضايا التي أخذت عليه عقله كله، ولم تترك له حيزا لذلك الترف والجدل العقلي الذي انتقل مركزه من بين المؤمنين والوثنيين إلى بين المؤمنين أنفسهم.

وإذا قلنا أن التأويل كان محصورا في دائرة معينة، فهذا لا يعني أنه كان معدوما أو ممنوعا، بل على العكس من ذلك تماما، فقد كان معروفا ومعترفا به، وتحدثنا السيرة النبوية أن الرسول لما انتهى من صد هجوم الأحزاب عليه، وهمّ بغزو بني قريظة قال :

[1] الزمخشري : الكشاف، ج6، ص 318.
[2] لا نقصد هنا التوحيد والعدل كمفهومين فلسفيين كما هو عند المعتزلة، ولكن كقيمتين جوهريتين في حياة الإنسان.
[3] طه حسين : الفتنة الكبرى ، عثمان، ج1، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص 11.

" من كان سامعا مطيعا، فلا يصلّينّ العصر إلا ببني قريظة "[1]. قال الرواة : فمن الصحابة من صلى العصر خفيفا في وقته، متأوّلا أمر النبي بالسرعة والخفة في النفور إلى العدو. ومنهم من صلاها في بني قريظة بعد العشاء الآخرة[2]، واقفا على الحدود الشكلية للأمر النبوي، متأوّلا للخطاب القرآني ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ﴾ [محمد/33] أو ﴿ مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّه ﴾ [النساء/80].

فهذان إذن مذهبان في تلقي وفهم وتأويل الخطاب. وكلاهما أقره النبي دون اعتراض. وهذا يعني أن التأويل كان معترفا به كنشاط طبيعي في تلقي وفهم الخطاب القرآني، مع اختلاف وتفاوت في الفهم طبعا، فـ : " لم يكن الصحابة طرازا واحدا في الفقه والعلم، ولا نمطا متساويا في الإدراك والفهم، وإنما كانوا في ذلك طبقات متفاوتة، ودرجات متباينة، شأن الناس جميعا في هذه الحياة على مر الدهور : سنة الله في خلقه ولن تجد لسنة الله تبديلا "[3].

3. التأويل بعد عصر النبوة.

علمنا أن دائرة التأويل كانت محصورة في حياة النبي عليه الصلاة والسلام، إلا أن هذا الحصر لم يدم طويلا، فقد بدأ يتسع بعد وفاة الرسول ﷺ شيئا فشيئا، ليتناول كل القضايا الخلافية دون استثناء. وتتميز مرحلة ما بعد النبوة بمجموعة من المميزات تجعل منها مرحلة لها ملامحها ومميزاتها الخاصة.

وأول هذه المميزات غياب المرجعية التي تحسم الخلاف. فإذا كان الرسول ﷺ يمتلك « سلطة التأويل » و« سلطة فصل الخطاب »، بحكم الموقع الذي يحتله باعتباره المختار لتبليغ هذا الخطاب. وبالتالي فهو المؤهل الأول لفهمه وتأويله، والوقوف على أبعاده ومراميه، فإن غياب شخصه أدى إلى ازدهار النشاط التأويلي دون أي ضوابط تحكمه من أي نوع كانت. وإذا كان الصحابة الذين رافقوه وتعلموا منه يعتبرون، بحكم هذه الصحبة،

[1] ابن هشام : السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1411هـ، ج4، ص 192.
[2] المصدر نفسه، ج4، ص194.
[3] محمود أبو رية : أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1976، ص 68.

وبحكم هذه الخبرة، أول المؤهلين لحسم الخلافات التي يمكن أن تنشأ، فإن المشكلة التي نشأت بعد وفاة الرسول هي اختلاف الصحابة أنفسهم واشتداد هذا الخلاف بصورة أدت إلى النزاع المسلح في فترة مبكرة جدا من تاريخ الإسلام[1]، فـ : " أول ما حدث من الخلاف بين المسلمين بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم، اختلافهم في الإمامة "[2].

ثانيا دخول عناصر جديدة غير عربية في الإسلام، إذ أن الخطاب القرآني نزل بلسان عربي وفي بيئة عربية وفي جو ثقافي واجتماعي عربي، ولذا سهل على العرب فهمه والوقوف على معانيه. ولولا فهمه فهما صحيحا وعميقا لما آمن به من آمن وغالى في هذا الإيمان وضحى في سبيله. ولولا فهمه لما أنكره من أنكر وغالى في هذا ألإنكار وضحى في سبيله، يقول طه حسين: " فليس من اليسير أن نفهم أن الناس قد أعجبوا بالقرآن حين تليت عليهم آياته إلا أن تكون بينهم وبينه صلة، هي هذه الصلة التي توجد بين الأثر الفني البديع وبين الذين يعجبون به حين يسمعونه أو ينظرون إليه. وليس من اليسير أن نفهم أن العرب قد قاوموا القرآن وناهضوه وجادلوا النبي فيه إلا أن يكونوا قد فهموه ووقفوا على أسراره ودقائقه "[3]. ولكن هذا العنصر العربي الخالص الذي تشكل في أجوائه الخطاب القرآني سرعان ما اختلط بعناصر جديدة ومغايرة كل المغايرة[4]، لها ألسنتها ولغاتها ولها حضاراتها ولها دياناتها ولها تاريخها ولها عاداتها وتقاليدها ... إلخ. وبالتالي فقد كان من الطبيعي أن تثار الكثير من المشكلات التي لم تألفها العرب في فهم خطابها وتأويله.

على أن هناك ملاحظة مهمة أشار إليها ابن رشد، وهو في معرض تحليله لقضية التأويل بعد عصر النبوة، وتتلخص هذه الملاحظة في افتراق الناس إلى أحزاب وشيع، بدأت بطابع سياسي وانتهت بطابع عقلي ثقافي، فعملت هذه الأحزاب والشيع على تكوين تصورات وعقائد خاصة، ثم التفت حول هذه التصورات والعقائد وأصبحت ترى أن هذه التصورات الخاصة هي الإسلام نفسه وهي لا تقبل إلا أن يعتقدها المسلمون جميعا، قال ابن رشد بعد

---

[1] راجع أبعاد هذه الخلافات السياسية وخلفياتها الفكرية والعصبية بصورة دقيقة وشاملة في كتاب الفتنة الكبرى لطه حسين، الجزء الأول والثاني، وانظر بعضا منها في كتاب : القضايا الكبرى في الإسلام لعبد المتعال الصعيدي، دار شريفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1991، ص 84 وما بعدها.

[2] أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت) ط3، ص 2.

[3] طه حسين : في الأدب الجاهلي، ص 71.

[4] انظر : شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي (العصر الإسلامي)، ص 169 وما بعدها.

أن عدد أنواع الطوائف التي اشتهرت لعهده : " وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات، وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس "[1].

وهكذا يظهر في نظر ابن رشد أن الأولويات قد تغيرت بعد عصر النبوة، وتغيرت معها طريقة النظر إلى الخطاب القرآني، وإذن فقد أدى ذلك الاختلال في ترتيب الأولويات إلى خلخلة العقائد والتصورات، وأدى إلى الفرقة والتباغض وتقسيم المسلمين فرقا وشيعا، " وذلك ظاهر جدا من حال الصدر الأول، وحال من أتى بعدهم. فالصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل، لم يصرح به*، وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا "[2].

[1] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، تقديم وإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، ص 100.

* ولذلك قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه لما سئل عن معنى آية « وفاكهة وأبا »: أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن فسرت كلام الله تعالى برأيي. ومع يقيننا أن أبا بكر كان له فهم وتأويل على نحو ما، إذ هو عربي، وأصل هذه المادة معروف عند العرب، ومن غير المعقول أن يؤمن بخطاب لا يفهمه، فقد لزمته الفضيلة لما احتفظ بهذا التأويل لنفسه ولم يرد أن يدعو إليه غيره، وترك الباب مفتوحا للجميع.

[2] ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 65.

المبحث الرابع : إشكاليات التأويل

تتأسس إشكالية التأويل في أهم جانب من جوانبها على جملة من الإشكاليات الفرعية، وهي إشكاليات تتخذ من الدرس اللساني ميدانا لها. وخلال قرون من الجدل التأويلي بين المذاهب الفكرية، كانت اللغة هي ميدان النضال المفضل بين المتصارعين، وكانت في الوقت نفسه السلاح الفتاك الذي لا ينفك يُشهره الجميع في وجه الخصوم. مما أنتج ميراثا لا نعرف له مثيلا في تاريخ اللغات الإنسانية.

1. إشكالية الدلالة

لا شك أن البحث الدلالي في أي لغة من اللغات هو خلاصة البحوث الفرعية المتعلقة بالصوت والتركيب. ويعتبر البحث الدلالي هو الطرف الأعقد في أي دراسة من هذا النوع. ذلك أن البحوث الصوتية أو التركيبية عادة ما تجنح إلى الوصف كمنهج استقرائي. وهو منهج يعتمد في الأساس على الملاحظة والتصنيف، ولا يسمح لنفسه بأن يتعدى إلى التعليل ولا إلى أي شيء مما يتعلق بالاستدلال والبرهان. فالدراسة الصوتية تعمل على فحص الخصائص النوعية للأصوات اللغوية، وترتيبها حسب ما يسمح به الجهاز النطقي للإنسان في تلك اللغة. وأقصى ما يمكن أن تتطور إليه هذه الدراسة، هو أن تشمل تركيب الوحدات الصوتية بعضها مع بعض، لتكوّن تلك الوحدات التي نسميها الكلمات، وما يمكن أن يكون من تفاعل تلك الأصوات بعضها مع بعض، لا في حالتها المجردة، ولكن في حال تعالقها مع بعضها البعض. حتى إذا وصلت إلى المرحلة التي تدخل فيها الكلمات في علاقات وظيفية مع بعضها البعض، تكون مهمّتها قد انتهت، لتبدأ مهمة علم التركيب أو النحو. وهو علم يبحث في القوانين الكلية التي تعتمدها الجماعة اللغوية بغرض إنتاج المعنى. ولا يمكن أن يفهم النحو إلا على أساس أنه استقراء لطبيعة التواصل اللغوي لجماعة لغوية ما، بغرض الوقوف على مناحيها في ترتيب وتركيب أجزاء كلامها، حتى يؤدي الأغراض المطلوبة منه.

أما البحث الدلالي فتدخل فيه الكثير من الاعتبارات التي ليست معطاة بصورة مباشرة، ولذلك فهو لا يمكن أن يكتفي باعتماد منهج وصفي بحت، ولكنه مضطر إلى الاستعانة بالكثير من المعطيات التي قد تكون من خارج المنتوج الكلامي أصلا، بما يسمح بإدراك حيّ وواقعي لطبيعة التواصل اللغوي. ومن هنا كان البحث الدلالي في اعتبار البعض هو الحلقة الأضعف في الدراسة اللغوية[1]. وفي الوقت نفسه الذي يعتبره البعض الآخر هو الخلاصة الطبيعية لدراسة الحلقات الأخرى وأهمّها.

ولما كان البحث الدلالي بهذه الأهمية، فقد أولاه العرب عناية كبيرة، ولئن اختلفت الحقول التي تناولت هذا الموضوع بالدراسة من البلاغة إلى الأصول إلى الكلام، فقد كان الهدف واضحا تماما وهو محاولة الإجابة عن السؤال التالي : كيف يدّل الكلام ؟

وقد تناول العلماء هذا البحث كلّ من منظوره، أو بالأحرى كل من اهتماماته الفكرية والفلسفية الخاصة. ولكن القاسم المشترك بينهم جميعا هو اتفاقهم على أن الدلالة اللغوية تعتبر هي أشمل وأكمل أنماط الدلالة على الإطلاق. فالإنسان في حاجة دائمة إلى التواصل مع غيره من بني جنسه لينقل إليهم تجاربه وخبراته، ولينقلوا إليهم بدورهم تجاربهم وخبراتهم، كما يقول الجاحظ : " إنّ حاجةَ بعض الناس إلى بعضٍ صفةٌ لازمةٌ في طبائِعهم، وخِلقةٌ قائِمةٌ في جواهِرِهم، وثابتةٌ لا تُزَايلُهم، ومُحيطةٌ بجماعَتِهم، ومشتملةٌ على أدناهم وأقصاهم، وحاجَتُهُمْ إلى ما غاب عنهم، ممَّا يُعِيشُهم ويُحْيِيهم ويُمسِك بأرْماقِهم ويُصلِحُ بالهم وَيجْمَع شملَهم، وإلى التعاوُنِ في دَرْكِ ذلك، والتوازُرِ عليه، كَحَاجَتِهم إلى التعاون على معرفة ما يضرُّهم، والتوازرِ على ما يحتاجون من الارتفاق بأمورهم التي لم تَغِبْ عنهم. فحاجَةُ الغائِبِ مَوصُولةٌ بحاجةِ الشاهد، لاحتياج الأدنَى إلى معرِفة الأقصى، واحتياج الأقصى إلى معرفَةِ الأدنى، معانٍ متضمّنةٌ وأسبابٌ متَّصلة وحبالٌ منعقدة، وجعل حاجتنَا إلى معرفة أخبارِ مَنْ كان قبلَنا كحاجةِ من كان قبلنا إلى أخبار مَنْ كان قبلهم، وحاجةِ من يَكُونُ بعدَنا إلى أخبارِنا "[2].

[1] جون لاينز : علم الدلالة، ترجمة عبد المجيد الماشطة، طبع جامعة البصرة، 1980، ص 9-10.
[2] الجاحظ : الحيوان، ج1، ص 42-43.

أ. أنماط الدلالة

وإذا كانت الدلالة اللغوية هي أشمل وأكمل أنواع الدلالة، فهذا لا يعني أنها الوحيدة، ولكن هناك أنواعا أخرى، يعتبر تنويه الجاحظ بها نوعا من الريادة العلمية. ولذا فنحن لا نُبعد في القول إذا قلنا أن الجاحظ كان يفهم شبكة التواصل اللغوي ضمن إطار سيميولوجي شامل، تماما كما يفهم الآن في الدرس اللساني الحديث[1]. وخصوصا عند حديثه عن دلالة الإشارات الجسدية المصاحبة للعملية التواصلية، أو عند حديثه عن الموجودات غير الناطقة، الدّالة بصورة الحال، والتي يسميها في موضع آخر بدلالة النُّصبة. قال الجاحظ : " ثمَّ لم يرضَ لهم [أي للناس] من البيان بصِنفٍ واحد، بل جَمع ذلك ولم يفرِّق، وكثَّر ولم يقلِّل، وأظهَرَ ولم يُخْفِ. وجعَل آلة البيانِ التي بها يتعارَفُون معانِيَهُم والتَّرْجُمانَ الذي إليه يرجِعون عند اختلافِهم في أربعة أشياء. وفي خَصْلةٍ خامسة، وإن نقصت عن بلوغ هذه الأربعة في جهاتها، فقد تُبدَّل بجنسها الذي وَضِعت له وصُرفتْ إليه. وهذه الخصال هي : اللفظ والخطّ والإشارة والعَقْد. والخَصلة الخامسة ما أوجَدَ من صحَّة الدَّلالةِ وصدقِ الشهادة ووُضوحِ البرهان في الأَجْرَامِ الجامدة والصامتة والساكنة التي لا تَتَبيَّن ولا تحسُّ ولا تَفهَم ولا تتحرَّك إلاّ بداخلٍ يدخل عليها "[2]. وهذا يعني أن أنماط الدلالة تتغير بتغيّر الأدلّة من جهة، وبتغير حاجات الناس وتنوع ثرواتهم المعرفية من جهة أخرى. وتبقى الدلالة اللغوية في الأخير هي أشمل وأكمل أنواع الدلالة. ذلك أن أدلتها، وإن كانت متناهية محدودة، لأنها مرتكزة على الصوت اللغوي، والصوت اللغوي محدودة بطبيعته، فإن مدلولاتها لا تقبل الحد ولا الحصر، ولذا فـ : " إن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ لأن المعاني مبسوطة إلى غير غاية وممتدة إلى غير نهاية وأسماء المعاني مقصورة معدودة ومحصلة محدودة "[3].

---

[1] يقول دي سوسير : إن " اللغة نظام من الإشارات System of sings التي تعبر عن الأفكار، ويمكن تشبيه هذا النظام بنظام الكتابة، أو الألفباء المستخدمة عند فاقدي السمع والنطق، أو الطقوس الرمزية، أو الصيغ المهذبة أو العلامات العسكرية، أو غيرها من الأنظمة، ولكنه أهمها جميعا ". دي سوسير : علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، 1988، ص 34.

[2] الجاحظ : الحيوان، ج1، ص45. وقال في البيان والتبيين : " وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد أولها اللفظ ثم الاشارة ثم العقد ثم الخط ثم الحال وتسمى نصبة والنصبة هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الاصناف ولا تقصر عن تلك الدلالات "، ج 1، ص 55.

[3] الجاحظ : البيان والتبيين، ج 1، ص 55.

إن تعديد الجاحظ لأنماط الدلالة يعتبر عملا رائدا في حد ذاته. وإن هذه البذرة التي زرعها، حتى وإن لم تجد من الرعاية اللازمة ما يسمح لها بالتطور والنماء في الدرس اللساني العربي القديم، فقد كان في اهتمام العلماء بالدلالة اللغوية وتفصيلهم فيها ما يكفي للدلالة على وعي عميق بأهميتها وبدورها في تسهيل التواصل الإنساني. أما دلالة الإشارة فإن أهميتها تبرز في كونها تعتبر في أحيان كثيرة نوعا من السياق الذي يساعد اللفظ في الإبانة عن المقصود، وقد تساعد على الإيجاز، أو على حذف بعض الكلام والاكتفاء ببعضه الآخر، أو قد تسعف حين لا يسعف النطق ولا تحسن إلا الإشارة. قال : " أما الاشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف، وقد يتهدد رافع السوط والسيف فيكون ذلك زاخرا رادعا، ويكون وعيدا وتحذيرا. والإشارة واللفظ شريكان ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عن الخط " . أما ما ينفرد به الجاحظ حقا، ولا نعرف له نظيرا في الموروث اللساني العربي على ثرائه فهو تصريح الجاحظ بأن اللفظ قد يقصر في حالات مخصوصة عن تأدية المعنى المطلوب، لتبقى الإشارة هي الملجأ الوحيد لتأدية الغرض المطلوب، وهذا يعني أنها تعتبر الامتداد الطبيعي لمجال اللفظ الوظيفي، أو هي أخصّ من ذلك، ولذلك يقول : " ولولا الإشارة لم يتفاهم الناس معنى خاص الخاص "[1]. واستشهد لذلك بقول الشاعر :

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة مذعور ولم تتكـــــلّم

فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا وأهلا وسهلا بالحبيب المتيّم

أما دلالة العقد، فهي خاصة بالرموز الرياضية التي تترجم عن القيم والمقادير، وهي لا تقل في أهميتها عن الدلالة بالألفاظ الكتابية. والشيء نفسه بالنسبة للخط، فهو الدال على الأصوات الكلامية، ولم تعرف الإنسانية منذ فجر التاريخ كيف تحفظ كلامها حتى اهتدت إلى اختراع الخط.

وتبقى في الأخير دلالة النصبة، وهي دلالة الأشياء الصامتة التي لا تنطق، وتبقى دلالتها سالبة أو معدومة حتى يداخلها العقل المؤوّل. وهو الذي يعطيها قيمتها الدلالية،

[1] المصدر السابق، ج1، ص 56.

ويخرجها من حيّز العدم الدلالي إلى حيّز الوجود الدلالي. قال الجاحظ : " وأما النصبة فهي الحال الناطقة بغير اللفظ، والمشيرة بغير اليد، وذلك ظاهر في خلق السموات والأرض، وفي كل صامت وناطق وجامد ونام ومقيم وظاعن وزائد وناقص، فالدلالة التي في الموات الجامد كالدلالة التي في الحيوان الناطق، فالصامت ناطق من جهة الدلالة والعجماء معربة من جهة البرهان "[1]. وسوف نرى بأن هذا النوع من الدلالة سوف يتطور عند اللاحقين ليكون نمطا قائما بذاته قسيما لدلالة اللفظ، عند المتكلمين خاصة، وبدرجة أعمق عند المتصوّفة.

• ***الدلالة عند الحارث المحاسبي***

يناقش المحاسبي مشكلة الدلالة ضمن الإطار العام الذي هو إطار العقل مطلقا، ولئن كان تناول في كتابه مفهوم العقل وخصائصه : هل هو جوهر ؟ أو هل هو فعل ؟ وأين يكون؟ وكيف يكون ؟ ومتى يكون ؟، فإن أهم وأخصّ ما فيه هو علاقته بالدليل. وهو يرى أن العلاقة بينهما هي علاقة عضوية تلازمية، حيث لا يمكن أن يكون هناك عقل – يقصد هنا فعل التعقّل – من غير استدلال. كما يستحيل أن يكون هناك استدلال من غير عقل، فكلاهما مضمّن ضرورة في الآخر. وهي ميزة إنسانية خالصة لا يتوفر عليها أي كائن آخر. وفي الجانب الآخر المقابل للعقل هناك المعقول، وهو يقسمه على عادة المتصوّفة إلى قسمين : العيان والخبر. وهذا يعني أن المحاسبي يرى أن العقل يتعامل مع نوعين متوازيين من الخطاب : خطاب غير لغوي وهو الذي يسميه بالعيان، وهو يقابل الصنف الخامس عند الجاحظ والذي تنعدم فيه الدلالة حتى يخالطه العقل. وظاهر من التسمية أن المقصود به هو كل ما تدركه الحواس الخمس مباشرة ودون واسطة. والنوع الثاني ذو طبيعة لغوية وهو ما يسميه الخبر. وبالجملة نستطيع أن نقول أن الدليل والعقل هما طرفا العملية الاستدلالية، ولا قيمة للعقل من غير معقول كما لا قيمة للمعقول من غير عقل. فالعقل هو الذي يقتنص الدليل، ويمنحه قيمته الدلالية. يقول المحاسبي : " الحجة حجتان : عيان ظاهر أو خبر قاهر. والعقل مضمن بالدليل والدليل مضمن بالعقل. والعقل هو المستدل. والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله. ومحال كونُ الفرع مع عدم الأصل وكون الاستدلال مع عدم

[1] المصدر السابق، ص 57-58.

الدليل، فالعيان شاهد يدل على الغيب، والخبر يدل على صدقٍ، فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سفِه "[1].

- ***الدلالة عند أبي بكر الباقلاني***

ويتناول أبو بكر الباقلاني بحث الدلالة ضمن إطار نظرية متكاملة في المعرفة، كما تشهد بذلك تسمية كتابه « ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به »، تبدأ بالمحسوسات وتنتهي بالعقليات، ولذلك فهو يقسم العلوم إلى قسمين:

القسم الأول : " هو علم الله سبحانه، وهو صفته لذاته، وليس بعلم ضرورة ولا استدلال "[2]، فالله تعالى يعلم الأشياء كلها علما مباشرا ومن غير واسطة، ومن غير أن يستدل على شيء بشيء، تستوي في ذلك العوالم كلها، ما علم منها الإنسان وما لم يعلم : ﴿ عالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ ﴾ [سبأ/3].

والقسم الثاني : هو علم الخلق (البشر). وهو إذا كان مقابلا للعلم الإلهي، فهو علم نسبي، محتاج أبدا إلى الوسائط. وهو بدوره ينقسم إلى قسمين: فقسم منه علم اضطرار، والآخر علم نظر واستدلال.

أما العلم الضروري فهو " ما لزم أنفس الخلق لزوماً لا يمكنهم دفعه والشكّ في معلومه؛ نحو العلم بما أدركته الحواس الخمس، وما ابتدئ في النفس من الضرورات ". وهو علم كما يدل عليه اسمه علم ضروري، يشترك فيه الناس جميعا باعتبارهم متساوين في امتلاكهم لوسائل الإدراك. وما يميزه أنه علم لازم لا يتطرق إليه الشك ولا تعتريه الريبة، ما دام علما حسيا.

وأما النظري فهو " ما احتيج في حصوله إلى الفكر والروية، وكان طريقه النظر والحجة. ومن حُكمه جواز الرجوع عنه والشكّ في مُتعلّقه "[3]. وفي هذا العلم يتفاوت الناس

[1] الحارث المحاسبي : مائية العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه، ص 232.
[2] القاضي أبو بكر الباقلاني : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ص 14.
[3] المصدر نفسه، ص 14.

لتفاوتهم في ملكاتهم العقلية، وقدراتهم النظرية، وطرائقهم في الاستدلال. وأهم ما يميزه أنه علم نسبي، إذا حصل عند فرد فلا يمكن أن يلزم به الناس جميعا، لاختلافهم في الملكات والاستعدادات.

ثم يتطرق بعد ذلك إلى تفصيل طرائق العلوم وكيف تحصل للناس، فيقول بأن جميع العلوم الضرورية تقع للخلق من ستة طرق :

" فمنها دركُ الحواس الخمس، وهي: حاسة الرؤية، وحاسة السمع، وحاسة الذوق، وحاسة الشم، وحاسة اللمس. وكلّ مُدرك بحاسة من هذه الحواس من جسم، ولون، وكون، وكلام، وصوت، ورائحة، وطعم، وحرارة، وبرودة، ولين، وخشونة، وصلابة، ورخاوة، فالعلم به يقع ضرورة.

والطريق السادس هو العلم المُبتدأ في النفس، لا عن دركٍ ببعض الحواس، وذلك نحو علم الإنسان بوجود نفسه، وما يحدث فيها وينطوي عليها من اللذة، والألم، والغمّ، والفرح، والقدرة، والعجز، والصحة، والسقم، والعلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن الأجسام لا تخلو من الاجتماع والافتراق، وكل معلوم بأوائل العقول، والعلم بأن الثمر لا يكون إلا من شجر، أو نخل، وأن اللبن لا يكون إلا من ضرع وكل ما هو مقتضى العادات.

وكل ما عدا هذه العلوم وهو « علم استدلال » لا يحصل إلا عن استئناف الذكر والنظر و« تفكر بالنظر والعقل ». فمن جملة هذه الضرورات العلم بالضرورات الواقعة بأوائل العقول، ومقتضى العادات التي لا تشارك ذوي العقول في علمها البهائم والأطفال والمنتقصون؛ نحو العلم الواقع بالبديهة، ومتضمن كثير من العادات، ونحو العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان، وأمثال ذلك من موجب العادات وبدائه العقول التي لا يخص بعلمها العاقلون "[1].

ولكن ما العلاقة التي تربط بين العلم الضروري والعلم النظري ؟ والجواب عنه أن الأول يعد مقدمة للثاني وتمهيدا له، فإدراك الحواس هو الذي يعرّفنا على العالم الخارجي، وإدراك الذات، وهو الطريق السادس، والوعي بوجودها وأحوالها، هو الذي يؤدي إلى العلم

[1] المصدر السابق، ص 14-15.

بالبديهيات. ولا يمكن الانتقال من حال العلم الضروري إلى حال العلم النظري، الذي يمثل المعرفة المكتسبة، إلا عن طريق النظر في الأدلة، والتي يعبر عنها الباقلاني بقوله : " الاستدلال هو: نظر القلب المطلوب به علم ما غاب عن الضرورة والحس "، و" الدليل هو: ما أمكن أن يتوصل بصحيح النظر فيه إلى معرفة ما لا يعلم باضطراره "[1].

ثم يقسم الباقلاني أنواع الأدلّة على ثلاثة أضرب :

" عقلي : له تعلق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته، نحو حياته، وعلمه، وقدرته، وإرادته.

وسمعي شرعي : دال من طريق النطق بعد المواضعة، ومن جهة معنى مستخرج من النطق.

ولغوي: دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ، وقد لحق بهذا الباب : دلالات الكتابات والرموز، والإشارات والعقود، الدالة على مقادير الأعداد، وكل ما لا يدل إلا بالمواطأة والاتفاق "[2].

ويدلّ ترتيب الأدلة على هذا النحو أن الدليل العقلي هو أصل الأدلة جميعا. وأن الدليل الشرعي والدليل اللغوي مرتبان عليه، وعلّة ذلك أن في الدلالة العقلية نوعا من التلازم العضوي الرابط بينهما. كما يمثل لها الباقلاني بدلالة الفعل على الفاعل. وهو هنا يكاد يتفق مع المحاسبي في حجية العيان الظاهر. فإذ أردنا أن نخصص نوعا ما عبارتيهما لما فيهما من تعميم، نستطيع أن نقول أن المقصود بالعيان الظاهر عند المحاسبي أو فاعل الفعل عند الباقلاني، هو الكون بكل أشكاله، فهما يعتبرانه نوعا من العلامة السيميوطيقية الدالة على المنشئ، تماما كما يدل الفعل على فاعله. في حين أن العلاقة بين الدال والمدلول في حالة الأدلة الشرعية واللغوية هي علاقة وضعية اصطلاحية، تدل من جهة التواطؤ والاتفاق.

---

[1] المصدر السابق، ص 15.
[2] نفسه، ص 15.

ب. المواضعة والقصد

إذا كان النمط الأول من الدلالة يقوم على أساس من التلازم العضوي بين الدال والمدلول، فإن النمط الثاني من الدلالة يقوم على أساس المواضعة والقصد. وفي هذه الحالة يمكن أن نميز بين مستويين من مستويات الدلالة : الأول يكون على مستوى الألفاظ والثاني يكون على مستوى التراكيب.

أما الدلالة على مستوى الألفاظ فهي دلالة إشارية وضعية بحتة، تقوم على التواضع والاصطلاح بين المتكلمين، ولا يوجد أي رابط فيها بين الدال والمدلول. والحقيقة أنها إشكالية عويصة أسالت كثيرا من الحبر بين القائلين بالتوقيف الذي يقتضي وجود نوع من التلازم بين اللفظ ومعناه، كما كان يقول عباد بن سليمان الصيمري بأن " الألفاظ تدل على المعاني بذواتها دلالة طبيعية من غير وضع "[1]، وبين القائلين بالمواضعة والاصطلاح، الذين يرون بأن ليس هناك أي رابط منطقي يربط بين اللفظ والمعنى. ومنهم عبد القاهر، الذي كان يرى بأن " نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط. وليس نظمها بمقتضى عن معنى ولا الناظم لهل بمقتف في ذلك رسما من العقل، اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ما تحرّاه. فلو أن واضع اللغة كان قد قال ربض مكان ضرب لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فساد "[2].

ومع أن أبعاد هذه المشكلة لم تكن واضحة جيدا حتى مجيء عبد القاهر، إلا جل اللغويين يكادون يتفقون على استبعاد رأي عبّاد هذا، لأن مقتضاه، لو أن اللفظ يدلّ على بذاته على مدلوله، أن يفهم الناس كل اللغات جملة، لعدم اختلاف الدلالات الذاتية. ومن هنا فقد كان تشريح عبد القاهر للقضية على قدر كبير من الأهمية، خصوصا وأنه ربط القضية بفصاحة اللفظ وقيمته الجمالية. وخلاصة ما كان يراه أن الألفاظ لا تتوفر على أيّ قيمة جمالية ذاتية تمكّنها من اكتساب صفة الفصاحة أو نقيضها، قبل أن تدخل في علاقات وظيفية مع غيرها من الألفاظ، فـ " الألفاظ أدلّة على المعاني، وليس للدليل أن يعلمك الشيء

---

[1] محمد بن عرفة الورغمي : تفسير ابن عرفة، تحقيق حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط1، 1986، ج1، ص 241.

[2] عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، تحقيق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 56.

على ما يكون عليه، فأما أن يصير الشيء بالدليل على صفة لم يكن عليها فمما لا يقوم في عقل ولا يتصور في وهم "[1]. وبهذا يكون قد قضى بصورة نهائية على الآراء التي سبقته، والتي كانت تُضفي على الألفاظ أوصافا ذاتية مثل الجزالة والرصانة وجودة السبك وغيرها. وقضى بصورة خاصة على مذهب الجاحظ في ثنائية اللفظ والمعنى بقولته المشهورة : " والمعاني مطروحةٌ في الطريق يعرفها العجميُّ والعربيُّ والبدويُّ والقرَوي والمدنيّ وإنَّما الشأنُ في إقامةِ الوزن وتخيُّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء "[2]. والتي تلقفها البلاغيون من بعده، وقسموا الكلام إلى ما حسن لفظه ومعناه جميعا، وإلى ما ساء لفظه ومعناه، وإلى ما حسن معناه وساء لفظه، وإلى ما ساء معناه وحسن لفظه[3]. فحاول عبد القاهر أن يقضي على هذه الثنائية القائمة على القيمة الذاتية للفظ، وأثبت أن ليس للفظ أي قيمة ذاتية، وإنما يكتسب قيمته الوظيفية والجمالية داخل التركيب.

أما الدلالة على المستوى التركيبي فيجب أن تكون مقرونة بالقصد، أو بالأحرى بالاختيار بين أوجه الدلالة. ولذا يقول القاضي عبد الجبار مميزا بين هذين المستويين أن " أحدهما يدل على ما يدل عليه، لوجه يختصه لا يتعلق باختيار الفاعل له وما جرى هذا مجراه. فهذا لا يجوز أن تتغير حاله في الدلالة. وذلك كدلالة الأعراض على حدوث الأجسام ... والثاني يدل على مدلوله، لوقوعه على وجه له تعلق باختيار فاعله. كدلالة الكلام على ما يدل عليه. لأن الخبر إنما يدل على المخبَر عنه، من حيث قُصد به الإخبار عمّا هو خبرٌ عنه، ومن حيث كان فاعله على صفة، ولا يدل لجنسه "[4]. فأنت ترى أن وقوع الدلالة على هذا الوجه يجب أن يكون عن قصد واختيار. وإذا كان الكلام لا يدل بجنسه فيجب هنا اعتبار حال المتكلم. و" إنما اعتبرنا حال المتكلم، لأنه لو تكلم به، ولا يعرف المواضعة ... أو تكلم به من غير مقصد، لم يدلّ. فإذا تكلم به وقصد وجه المواضعة فلا بد من كونه دالا، إذا علم من حاله أنه يبيّن مقاصده، ولا يريد القبيح، ولا يفعله. فإذا تكاملت هذه الشروط

[1] المصدر السابق، ص 346.
[2] الجاحظ : الحيوان، ج 3، ص 132.
[3] انظر على سبيل المثال معايير جودة الكلام وحسنه عند أبي هلال العسكري في كتاب الصناعتين، باب المفاضلة بين اللفظ والمعنى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1971، ط2، ص 63-65.
[4] القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق توفيق الطويل، ج8 (المخلوق)، ص 215.

فلا بد من كونه دالا "[1]. وينبغي أن نعرف بأن علم الحال هنا، المقصود به هو العلم الذي يمثله النمط الأول، المستفاد من النظر العقلي في الكون، والذي يؤدي ضرورة إلى معرفة الخالق، حياته وعلمه وقدرته وإرادته، أي صفاته جميعا، وكل ما يليق به. ومتى لم تكتمل هذه المعرفة، لم يمكن لكلامه أن يدل على شيء. وعلى هذا الأساس تظهر مراتب الدلالة كلها في صورة مترابطة في نظر القاضي عبد الجبار والمعتزلة عموما.

ونستطيع أن نرجع بجذور هذا الرأي إلى الخلاف بين المعتزلة والأشعرية حول طبيعة الكلام الإلهي، فقد ذهبت المعتزلة إلى أن كلام الله تعالى حادث، لأنه متعلق بالحاجات المستجدّة، وأنه من صفات الفعل لا من صفات الذات، في حين ذهبت الاشعرية إلى أن كلام الله تعالى قديم أزلي، وهو من صفات الذات لا من صفات الفعل، وتجد آراء الفريقين مبسوطة بإسهاب في كتاب خلق القرآن للرازي[2]. وقد أدى بهم هذا الرأي إلى التورّط في تصوّر وجود قديم أزلي للخطاب القرآني، وبالتالي فهو سابق للأحداث والوقائع. بل بلغ بالبعض أن تصور وجودا قبليا مكتوبا باللغة العربية في اللوح المحفوظ. وهو تصوّر يجد سنده في تأويل قوله تعالى : ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآَنٌ مَجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظ ﴾ [البروج/21، 22]. وفهم الآية على هذا النحو، وتأويلها على هذا الوجه، وإن كان قصد به أصحابه إلى إثبات حفظ القرآن الكريم بصورة لا يمكن أن يتصرف فيها بشر مهما كان. فإنه قد ورطهم بالفعل في إشكالات دلالية يصعب عليهم تجاوزها. فكيف نستطيع أن نفهم طبيعة الكثير من الظواهر اللغوية التي تضمنها الخطاب القرآني، مع تصور هذا النوع من الوجود الأزلي. وليس أقل هذه الإشكالات، ما كان يتعلق بالقراءات[3].

ج. اعنباطية الحدث اللساني

تتأسس مشكلة المواضعة على إشكالية فرعية أخرى، وهي مشكلة تعتبر ثمرة طبيعية لنظرتين متباينتين تماما، النظرة الأولى تنطلق من تأويل هشّ لقوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آَدَمَ

---

[1] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج 16 (إعجاز القرآن) ، ص 347.

[2] فخر الدين الرازي : خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص 63 وما بعدها.

[3] سنتطرق في الفصل الرابع إلى الإشكالات المتعلقة بالقراءات القرآنية.

الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة/31]. وهي ترى أن وضع الدوال اللغوية هو من الله تعالى، وبالتالي فإن مدلولاتها لازمة لها، وهي ثابتة لا تتغير. ومن ثم فهي تسلبُ كل فاعلية للإنسان في بناء نظامه التواصلي. ومع أن هذه النظرة كانت تواجه الكثير من العقبات من أجل ترسيخها، إلا أنها وجدت لها قدما عند أصحاب نظرية المحاكاة. في حين أن النظرة الثانية تنطلق من استقراء حيّ للواقع اللغوي، وتتبعٍ متأنٍّ لسيرورة الحدث اللساني. الأمر الذي حمل الفارابي على مهاجمة خصومه من القائلين بالمحاكاة، وبوجود نوع من الارتباط بين الدوال والمدلولات قائلا بأن الألفاظ " ليست تحاكي شيئا من المعاني أصلا، ولا عرضا من أعراضه "[1]، ثم يتخذ هذا المنطلق أساس لجميع أحكامه التي تتعلق باعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، مستمدّا تقريراته هذه من الملاحظة الواقعية للحدث اللساني، والتي مفادها أن ترتيب وتركيب الكلام يخالف تمام المخالفة ترتيبه في واقع الأشياء التي يدل عليها. وإنما التركيب اللغوي دال على ما هو دال عليه بموجب الاصطلاح، ولذلك يمكن للمتكلّم تبديل التراكيب اللغوية مع بقاء مادتها الأصلية على ما هي عليه دون أن تبدّل ولا تغيّر في الواقع. " فمحاكاة تركيب المعاني بتركيب اللفظ هي مصطلح عليه، فكأنه اصطلح على أن يكون محاكيا له، لا على أنه في طباع الأمر أن يكون تركيبه مشابها لتركيب اللفظ بالطبع، لكن بالاصطلاح، فإن محاكاة الأمور المشابهة بعضها بعضا هي محاكاة بالطبع، ومحاكاة التركيب في اللفظ للتركيب المشار إليه في المعنى هو بالاصطلاح "[2]. وجاء من بعده القاضي عبد الجبار مؤكدا مبدأ اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول، أن المتكلّمين لهم القدرة على تغيير اللفظ في أي وقت شاءوا، وكيفما شاءوا، بما يسميه هو بنقض المواضعة، وعقد جملة من المواطآت المتجددة، حسب الحاجة وحسب المقاصد، قال: " ولذلك يصح منهما [أي من المتكلّمَين] نقض هذه المواضعة وتبديلها بأخرى، وذلك يبين أن ما تواضعوا عليه إنما يثبت مع بقاء حكم المواضعة وأن نقض ذلك وإبطاله يصحّ "[3].

ويقودنا هذا التحليل إلى استخلاص نتيجة من أهم نتائج الدرس اللساني العربي القديم، والتي يمكن أن تكون بذرة صالحة للدراسات الأسلوبية الحديثة، بما تتيحه من نظرة

[1] أبو نصر الفارابي : شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960، ص 51.
[2] المصدر نفسه، ص51
[3] القاضي عبد الجبار : المغني، تحقيق محمود محمد الخضيري، ج5 (الفرق غير الإسلامية)، ص 160-162.

شمولية للفعل الكلامي، وبما تعطيه من أهمية لدور المتكلم في اختياراته الكلامية. ومفادها أن " تأليف الكلام فعل اختياري متصرف في وجوه شتى "[1]. فإذا كانت الأسلوبية هي دراسة المتغيرات اللسانية إزاء المعيار القاعدي كما يذهب إلى ذلك بيير جيرو، لأن القواعد هي مجموعة الالتزامات التي يفرضها المعيار على مستعمل اللغة، فإن الأسلوب هو « مجال التصرّف »[2] بالنسبة إليه.

ويذهب عبد السلام المسدي في استقرائه لابن سنان الخفاجي أبعد من ذلك فيرى أبعاد الاعتباطية في اقتران الدلالة اللغوية بالحدث اللساني تتجلى في مستويين : " الأول في علاقة الإنسان باللغة ... فتكون سمة الاعتباط ذاتها نتاجا إنسانيا بحكم حضور اللافظ في كل حدث لغوي. والثاني في علاقة الكلام بالدلالة، إذ ليس للّغة من علّة لوجودها سوى الدلالة. فيكون اقتران الكلام بالدلالة هو نفسه مزدوج الهوية، فهو اعتباطي، بمعنى أنه شيء لا يفرضه طبع الأمور وإنما يسنّه التواطؤ بموجب التواضع والاصطلاح، ... ولكن اقتران الكلام بالدلالة هو في نفس الوقت شيء ضروري، بمعنى أن الكلام بدون هذا الاقتران الدلالي يفقد كل مقومات الشرعية والوجود، بل إن الكلام الخالي من الدلالة هو شيء منعدم قطعا "[3].

وينتج من هذا الاستقراء الحيّ للواقع اللغوي مسألة في غاية الأهمية، تتعلق بمدى عقلانية العلاقة بين الدوال والمدلولات، فاللغة من حيث كانت اعتباطية، لا دخل للعقل فيها بإيجاب ولا سلب دليل عن مدلوله، ويبقى مدار الأمر كله على التواضع والاصطلاح. وتكاد آراء أغلب العلماء تتفق على هذه المسألة، ربما لما لها من انعكاس على إشكالية التأويل، وسنرى في الفصل الثالث المتعلق بالسياق، أن هذا الاستنتاج هو الدعامة الأساسية لما يعرف بدلالة العرف اللغوي. ولذلك يقول الرازي، وكان يناقش قضية تعليم آدم الأسماء كلها، " أن العقل لا طريق له إلى معرفة اللغات البتّة، بل ذلك لا يحصل إلا بالتعليم، فإن حصل التعليم حصل العلم به، وإلا فلا. أما العلم بحقائق الأشياء فالعقل متمكن من تحصيله "[4].

[1] ابن حزم : الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1404هـ، ج1، ص 33.
[2] منذر عياشي : مقالات في الأسلوبية، ص 37.
[3] عبد السلام المسدي : التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986، ص 111.
[4] فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب، ج2، ص 162.

ونجد الكلام نفسه يتردد في كتب المتكلّمين وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار، فهو يؤسس جملة من القواعد الأولية، أهمها أن دلالة الألفاظ أمر يتعلق بأهل اللغة، فهم الذين يتعمّدون الوضع أو يعدلون عنه، عندما يتعلق الأمر بانتظام دوال اللغة طبقا لمدلولاتها. وكل اعتقاد بأن لفظا ما يستوجب مدلولا معينا، أو أن معنى ما يستوجب لفظا مخصوصا فهو يفضي إلى التحكّم على واضع اللغة، " وقد علم أن العقل لا يوجب وضع اللغة أصلا فضلا عن استعمال عبارة مخصوصة في أمر معين "[1]. أما الغزالي فقد ناقش القضية من منظور البحث في مجال المعقول وحدوده، لينفي في الأخير إمكانية أن تكون اللغة موضوعا لفعل التعقّل، فقال بأن " نظر العقل إما ضروري أو نظري ولا مجال للعقل في اللغات "[2].

إن نفي العقل عن الدلالة الاعتباطية يقودنا حتما إلى ولوج دائرة التواضع والاصطلاح، سواء على المستوى المفرداتي أو على المستوى التركيبي، إلا أن المستوى التركيبي يكون مرتهنا بالقصد. ولذلك فإن الوقوف على وجه الدلالة، الذي هو تأويل الكلام، ليس هو إلا الوقوف على أوجه المواضعات بين أفراد الجماعة اللغوية، الذي يمثله العرف اللغوي، والذي يعتبر مدخلا ضروريا لتأويل الخطاب، باعتباره يزودنا بالمفتاح الذي نسبر به مسالك هذه المواضعات.

د. تحرير وجه الدلالة

يرتبط أي نشاط تأويلي في الأساس بتحرير وجه الدلالة في الخطاب، ومحاولة صرفها إلى وجه دون وجه، ولذلك نشطت الجهود الدلالية عند علماء الإسلام، مستغلة نص الخطاب القرآني كنموذج متكامل، لمحاولة استنباط القواعد والقوانين الكلية التي تحكم عملية الإنتاج. وإذا كانت الدلالة في جوهرها هي : " الوقوف على قوانين المعنى التي تكشف أسراره وتبين السبل إليه وكيفية حركته "[3]، داخل النص أو في ثنايا الخطاب طبعا، فإن

---

[1] القاضي عبد الجبار : المغني ، تحقيق إبراهيم الأبياري، ج7 (خلق القرآن)، ص 158.
[2] الغزالي : المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ، ج1، ص 206.
[3] فايز الداية : علم الدلالة العربي، دار الفكر ، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1996، ص 6.

النشاط التأويلي الذي عرفناه في عصر النبوة وما بعدها عند مختلف التيارات والمذاهب لم يكن ليخرج عن هذا الإطار.

فتحرير وجه الدلالة هو جوهر العملية التأويلية، خصوصا أن البحث الدلالي لا يقتصر فقط على المنطوق الحرفي للنص، بل يتعداه إلى ما يلابسه من قرائن. وفي وقت مبكر من تاريخ الفكر اللساني العربي تفطن البلاغيون إلى هذه القضية، فكان " التأويل – عندهم – يعمل على تحديد العلاقة بين اللفظ ومعناه الباطن أو معناه البعيد ... وإعمال التأويل في التوصل إلى باطن اللفظ إعمالا صحيحا يحقق وضوحا للرؤية في جانب الدلالة "[1]. وإذا كانوا قد قسموا البلاغة إلى علومها الثلاث المعروفة، من علم البيان الذي يدرس الصورة البيانية، إلى علم البديع الذي يدرس الألفاظ بتعبير القدماء أو الجانب الشكلي بتعبير المحدثين، فإن علم المعاني – كما يقول السكاكي – يميل إلى دراسة أو تتبع " خواص التركيب في الإفادة مع مراعاة مقتضى الحال"[2]. أي دراسة الرسالة التي ينتجها المرسل، لا مستقلة في حد ذاتها، ولكن في علاقتها بالمرسل إليه أو المتلقي، مع ما يحيط به من ملابسات.

أما عبد القاهر الجرجاني فقد كان نظره إلى القضية أعمق وأرحب، فهو يفرق بين المعنى الذي يستفاد من ظاهر اللفظ، ومعنى المعنى الذي يحيل إليه المعنى المستفاد من المعنى الأصلي، فيقول : " الكلام على ضربين، ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، وذلك إذا قصدت أن تخبر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة فقلت : خرج زيد ... وضربٌ آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض ... وإذا عرفت هذه الجملة فههنا عبارة مختصرة، وهي أن تقول : المعنى، ومعنى المعنى، تعني بالمعني ظاهر اللفظ، والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر "[3].

---

[1] سيد أحمد عبد الغفار : ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (د.ت)، ص 155.
[2] عبد العزيز عتيق : علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 28.
[3] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 204.

فأنت تلاحظ أن هناك مستويين للدلالة، المستوى الأول هو المستوى المباشر الذي يقتضيه نظام اللغة الذي هو النحو، وهو لا يحتاج إلى أي واسطة، أما المستوى الثاني فهو المستوى غير المباشر الذي يتحتم أن تتوسل إليه بالوسائط، أي أن « تجد » للمعنى الأول معنى ثانيا، كما عبر عن ذلك عبد القاهر، وهذا « الإيجاد » الذي تتدخل فيه فاعلية المتلقي ومستواه الثقافي، وخلفيته الفكرية، وتتدخل فيه أغراضه أيضا، إن كان من أصحاب الأغراض، هو ما نقصده بتحرير الدلالة أو التأويل. وإذا جاز أن تتراكم الدلالة في مستويات، فهذا يعني أن كل مدلول يتحول بدوره إلى دال يحيل بدوره إلى مدلول آخر. وهكذا دواليك حتى نصل إلى المعنى النهائي، إن سلمنا جدلا أن هناك معنى نهائي يمكن الوقوف عنده. وإلا فإن القضية هي قضية خطاب كثيف الدلالة يكون التأويل هو المفتاح السحري الذي يعمل على فك نسيجه.

وهذا الاكتشاف يعتبر عملا رائدا في الفكر اللساني العربي القديم، إذ يتنبه إلى طبيعة العلامة اللغوية وقابليتها للتحول الدائم بعكس العلامة غير اللغوية التي تكون فيها العلاقة بين الدال والمدلول علاقة تلازمية ونهائية. إن العلاقة بين الدال والمدلول في حال العلامة اللغوية تشترط بالإضافة إلى التواضع والاصطلاح، تشترط القصد، والقصد يعني الاختيار، والاختيار يعني تعدد الممكن، ولهذا قال عبد القاهر : " ومما يجب ضبطُه في هذا الباب: أن كل حكم يجب في العقل وجوباً حتى لا يجوز خلافه، فإضافتُه إلى دِلالة اللَّغة وجعلُه مشروطاً فيها محال، لأن اللغة تجري مجرى العلامات والسِّمات. ولا معنى للعلامة والسِّمة حتى يحتمل الشيءُ ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافَه "[1]. وهذا يقودنا بالتالي إلى الإقرار بدور المتلقي، الذي يتمثل في الاجتهاد في معرفة قصد المتكلم الذي هو الله تعالى، فإذا لم يكن هذا القصد من المحكم الذي لا تشتبه فيه الدلالة لم يبق حينئذ إلا التأويل.

2. إشكالية المحكم والمتشابه

تعتبر إشكالية المحكم والمتشابه أكثر الإشكالات التي دار النشاط التأويلي على رحاها. ولا خلاف بين الباحثين حول أسبقية الفكر الاعتزالي في محاولة إرساء القواعد

[1] عبد ا لقاهر الجرجاني : أسرار البلاغة، ص 376.

والأصول الكلية التي تحكم هذا النشاط. ويرجع سبب هذه الأسبقية إلى ذلك الجهد المبذول في سبيل تنظيم الفكر الإسلامي نفسه، ومحاولة وضع الأصول التي يبنى عليها الإيمان في نظرهم. وفي سبيل ذلك " حاولوا أن يضعوا أصولا عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد، وفي نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال والتأويل عكس هذه الأصول أو ضدها "[1].

وإذا كان الخطاب القرآني قد نص على وجود المحكم والمتشابه، فإنه لم يحدد هذا المحكم والمتشابه. وبالتالي فإنهم قد " اعتبروا كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره، وكل ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابها يجوز، بل يحق لهم تأويله ... وكان من الطبيعي أن يلجأ خصوم المعتزلة لنفس السلاح فيعتبروا ما يدعم وجهة نظرهم محكما، وما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابها "[2].

ويتمحور هذا الخلاف حول قضيتين كبريين تتفرع عنهما فيما بعد قضايا فرعية تندرج تحتها. أولهما : الخلاف حول تمييز المحكم من المتشابه وتحديده. والثانية : الخلاف حول إمكانية الوقوف على دلالة المتشابه أو لا.

فإذا كان الخطاب القرآني قد نص على وجود المحكم والمتشابه، فإنه لم يحدد أيّ الآيات محكم، وأيها متشابه. وبالتالي فإن الاجتهاد في تمييز المحكم من المتشابه، قد خضع في غالب الأحيان لمعايير براغماتية بحتة، بحيث اعتبرت التيارات الفكرية المختلفة الآيات التي تدعم وجهة نظرها الخاصة من المحكم الذي تُرد إليه متشابهات خصومهم. وبالمثل فعل الخصوم، فكان كل ما يدعم وجهة نظرهم هو المحكم الذي لا يجوز حوله الخلاف، وغيره هو المتشابه الذي ينبغي أن يُرد في فهمه وتأويله إلى ما يعتبرونه هم هو المحكم.

وإذا جاء في القرآن الكريم قوله تعالى : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمنا به ﴾ [آل عمران/7]، فهل يمكن للعلماء الراسخين في العلم أن يقفوا على تأويله أم لا ؟ ففي الخطاب القرآني آيات تدل على أنه محكم كله من مثل قوله : ﴿ كِتَابٌ

[1] نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، والدار البيضاء، 2003، ص 164.
[2] المرجع نفسه، ص 164.

أُحْكِمَتْ آَيَاتُه ﴾ [هود/1]. وفيه أيضا آيات تدل على أنه متشابه كله من مثل : ﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي ﴾ [الزمر/23]. وفي الوقت نفسه نجد في آية آل عمران أن في كتاب الله ﴿ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ [آل عمران/7]. والمشكلة الكبرى التي أرهبت الفرق كلها، أن تتبع المتشابه مقترن بالذين في قلوبهم زيغ، ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِه ﴾.

ولكي تنتفي صفة الزيغ عن متتبعي المتشابه، لم يكن الحل سوى الاعتراف بحق الاختلاف حول تمييزه وتحديده، مستندين في ذلك إلى عدم تمييز الخطاب القرآني نفسه بين المحكم والمتشابه. وبهذا ازدهرت التيارات والمذاهب الفكرية التي حكى عنها السيوطي عندما قال " أنه لو كان القرآن كله محكما، لما كان مطابقا إلا لمذهب واحد، وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب. وذلك ما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه والانتفاع به. فإذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه، طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته فينظر فيه جميع أرباب المذاهب ويجتهد في التأمل فيه صاحب كل مذهب "[1].

وتعتبر رسالة القاسم بن إبراهيم الرسي في أصول العدل والتوحيد من أقدم الرسائل التي تحدثت في هذا الموضوع. وفيها يتكلم عن أنواع العبادات وهي عنده : معرفة الله، ومعرفة ما يرضيه وما يسخطه، والثالثة اتباع ما يرضيه واجتناب ما يسخطه. فإذا تم له حصر جميع أنواع العبادة في هذه الثلاث، تطرق إلى الجهات التي من جهتها احتج بها الله تبارك وتعالى على عباده، وهي : العقل، والكتاب، والرسول. فوضع العقل في المرتبة الأولى، لأن الحجتين الأخيرتين تعرفان به، ولا يعرف هو بهما. ثم يفصّل أكثر في كل حجة من هذه الحجج، وقسّم كل واحدة منها إلى أصل وفرع، وفرع كل حجة مردود على أصله ومبنيّ عليه. ليصل إلى أن " أصل المعقول ما أجمع عليه العقلاء، ولم يختلفوا فيه. والفرع ما اختلفوا فيه ولم يجمعوا عليه. وإنما وقع الخلاف في ذلك لاختلاف النظر والتمييز فيما يوجب النظر والاستدلال بالدليل الحاضر المعلوم على المدلول الغائب المجهول. فعلى قدر

[1] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج 2، ص 314.

نظر الناظر واستدلاله يكون دَرْكُه لحقيقة المنظور فيه والمستدل عليه "[1]. أما ما يهمّنا هنا فهو تقسيمه لآيات الكتاب إلى أصل وفرع. " وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه، الذي لا يخرج تأويله مخالفا لتنزيله. وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل "[2]. لينكر بعد ذلك على الحشوية اعتبارها لكل آية من كتاب الله تعالى على حدة، وأنها تدل برأسها مستقلة عن غيرها، وإنكارها لرد المتشابه الذي هو الفرع إلى المحكم الذي هو الأصل، ولذلك وقعوا في الغلط والتشبيه.

ونستطيع أن نمضي مع القاسم بن إبراهيم في تأويله للآيات المشكلة في القرآن الكريم لنرى تطبيقه العملي لمبدأ رد المتشابه إلى المحكم. سواء في رسالة العدل والتوحيد أو رسالة نفي التشبيه[3]. ولكن لا بأس أن نعدل عنه إلى نظرة مغايرة إلى المحكم والمتشابه عند ابن قتيبة. لنرى أن " معنى المتشابه عند ابن قتيبة لم يقتصر على الآيات الخلافية، بل اتسع ليشمل كل ما هو غامض أو محل طعن أو تشكيك، سواء من الجهة الكلامية، أو اللغوية، أو النحوية، أو البلاغية. وكانت نتيجة ذلك كله، أن المتشابه لا يخضع عنده للمحكم، وإن خضع للتأويل المجازي بمعنى عام. ومعنى ذلك أن قانون المحكم والمتشابه كأساس لعملية التأويل، واستخدام المجاز كأداة من أدوات التأويل، هو مسلك اعتزالي صرف، نقله غير المعتزلة عنهم، وحاولوا الرد عليهم بنفس سلاحهم "[4].

3. إشكالية الحقيقة والمجاز.

تعتبر هذه الإشكالية إحدى الإشكاليات الكبرى التي أسالت الكثير من الحبر قديما، أما المحدثون فقد صنّفوها كأحد الأركان والمحاور الثلاثة التي يجب على أي بحث دلالي أن يتطرق إليها ويعالجها[5]. وقد كان المخاطبون الذين نزل فيهم القرآن الكريم عربا ورثوا لغتهم أبا عن جدّ، ولم تكن لتطرح بينهم إشكالية المجاز، ومن ثمّ الفهم، بتلك الحدة التي عرفناها

[1] القاسم بن إبراهيم الرسي : أصول العدل والتوحيد، رسالة ضمن مجموعة من رسائل العدل والتوحيد، تحقيق ومراجعة محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص 125.
[2] المصدر نفسه، ص 125.
[3] هي رسالة مطبوعة ضمن المجموعة نفسها، ص 129.
[4] عبد الجليل بن عبد الكريم سالم : التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004، ص 23.
[5] فايز الداية : علم الدلالة العربي، ص 9.

فيما بعد، لأنها لم تجد مبررات طرحها على الإطلاق، فاللغة لغتهم والبيئة بيئتهم والنبيّ نبيّهم. ومن ثمّ فإن البذور الأولى لتبلور هذه الإشكالية لم تكن لتطرح بينهم أبدا. ولم يجد مصطلح المجاز طريقه إلى الظهور فالشيوع كمصطلح قائم بذاته، له خصوصياته الفنية إلا على يدي أبي عبيدة في كتابه « مجاز القرآن »، في أواخر القرن الثاني. ولم يكن المجاز عنده قسيما للحقيقة ولا مقابلا لها، وإنما كان مصطلحا عاما ينطوي على معنى التفنّن في مسالك التعبير، والتوسع في الاستعمال[1]. والدليل على ذلك أنه يستعمل مصطلحات كثيرة بصورة مترادفة تقريبا مثل : « مجازه كذا » و« تفسيره كذا » و« معناه كذا » و« غريبه كذا » و« تأويله كذا »[2]، للتعبير عن أساليب شديدة التنوع، شديدة الاختلاف، ولكنها تشترك جميعها في أنها تحتاج إلى مزيد من التعمّق والفهم، هذه بعضها، قال : " ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني ... ومجاز ما حُذف، ومجاز ما كُفّ عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ خبر الواحد ... ومجاز خُبّر عن اثنين أو أكثر من ذلك، فجعل الخبر للأول منهما، ومجاز ما خُبّر عن اثنين أو أكثر فجعل الخبر للآخر منهما، ومجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس ... ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناه مخاطبة الشاهد ... ومجاز ما يزاد من حروف الزوائد ويقع مجاز الكلام على إلقائهن، ومجاز المضمر استغناء عن استظهاره، ومجاز المكرر للتوكيد، ومجاز المجمل استغناء عن كثرة التوكيد، ومجاز المقدم والمؤخر، ومجاز ما يحوّل من خبره إلى خبر غيره بعد أن يكون من سببه، فيجعل خبره للذي من سببه ويترك هو. وكل هذا جائز قد تكلّموا به "[3]. فأنت ترى أنه جمع أساليب تعبيرية كثيرة تحت مصطلح واحد هو مصطلح المجاز. والظاهر أن العلماء الذين جاءوا من بعده مباشرة، وتتلمذوا على كتابه، كابن قتيبة أو المبرّد أو الفرّاء لم يكونوا ليستعملوا هذا المصطلح إلا بهذا المفهوم الواسع، المرادف لمعنى توسّع العرب وتفنّنهم في التعبير عن أنفسهم. يقول ابن قتيبة : " وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها : طرق القول ومآخذه. ففيها الاستعارة،

[1] انظر : ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد أحمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1976، ص 161.

[2] انظر : أبو عبيدة معمر بن المثنى : مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سيزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1954، ج1، ص 02، 13، 14.

[3] المصدر نفسه، ص18-19.

والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع مخاطبة الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة "[1].

ولعلّ أول من استعمل مصطلح المجاز بمفهومه المقابل للحقيقة هو الجاحظ في الحيوان. فقد تعرّض في مواضع من كتابه إلى تأويل بعض الآيات والأحاديث، واستعمل هذا المصطلح كمقابل للحقيقة، كما في تأويل حديث النخلة : « نعمت العمّة لكم النخلة، فقد خلقت من فضلة طينة آدم »، فقال : " وهذا الكلام صحيح المعنى، لا يعيبه إلا من لا يعرف مجاز الكلام "[2]، أو تأويل لفظ « الأكل » أو « الذوق » في كثير من مأثور العرب وفي القرآن. قال : " وهذا كله مختلَف وهو كلّه مجاز "[3]. فهو يستعمل مصطلح المجاز مقابلا للحقيقة وقسيما لها. أما التحديد الدقيق لمفهوم المجاز فلم يتبلور إلا في نهاية القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين، على أيدي المعتزلة، والمعتزلة خاصة. ذلك أن القضية المحورية التي كانت تشغلهم هي قضية نفي التشبيه عن الذات الإلهية. ليتوسع هذا المفهوم ليشمل كل ما تلتبس فيه مستويات الدلالة بين الظاهر المخالف لمقتضيات العقل، والباطن الذي ينسجم مع المنطق والعقل. ويذهب جابر عصفور في بحثه عن الصورة الفنية في التراث العربي، وعن أطوارها التي مرت بها، ودور المجاز في تشكيلها، إلى أن مصطلح المجاز، ومنذ النصف الأول من القرن الثالث أخذ " يعني ما يقابل الحقيقة ولا يعني نقيضها المطلق، وكان التسليم به يعني التسليم بوجود مستويين للدلالة أو المعنى في كل صورة مجازية : أما المستوى الأول فهو ظاهر التعبير المجاز نفسه، ودلالته المباشرة التي تواجهنا بمجرد سماعه، وهو مستوى قد يبدو ظاهر البطلان، لو أخذ على ظاهره دون تأويل، أو تأمّل، لطبيعة التناسب العقلي بين الدلالات التي يتركب منها، أو يشير إليها، أو يتضمّنها. أما المستوى الثاني فهو المستوى الأساسي والأولي – من حيث الوجود – وهو أصل التعبير

[1] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1973، ص 20.
[2] الجاحظ : الحيوان، ج1، ص 212.
[3] المصدر نفسه، ج5، ص28.

المجازي ومرادفه الحرفي المباشر، وهو – بعد – بمثابة المعنى العقلي الصحيح، الذي يشير إليه المستوى الظاهري للصورة المجازية، على جهة التضمن واللزوم "[1].

إن ربطنا لتبلور مفهوم المجاز كمعضلة دلالية بالغة الدقة والحساسية بتطور الفكر الاعتزالي، إنما يرجع إلى قناعة راسخة مفادها أن إشكالية المجاز لم تكن لتتبلور خارج إطار ذلك التفاعل المستمر بين تلك الاتجاهات الفكرية التي كانت تتصارع حول تأويل الخطاب القرآني، والتي كانت تصدر بطريقة أو أخرى عن قناعات خاصة وتصورات محددة لطبيعة اللغة ووظائفها. ولذلك فـ " إن أي تصوّر لمفهوم المجاز لا بدّ أن يستند إلى تصوّر ماّ – مهما كان غموضه – لطبيعة اللغة ووظيفتها. ولا بدّ أن يستند هذا التصوّر – بدوره – إلى تصوّر أعمّ للدور المعرفي المنوط بالدلالة اللغوية والذي يميزها عن غيرها من أنواع الدلالات. ولا ينفصل مثل هذا التصور الأخير عن تصور كلي شامل للعالم والله والإنسان. وهذه التصورات كلها تمثل انعكاسا ديناميا يتوازى مع موقف الإنسان أو الجماعة من الواقع بشروطه الموضوعية. وعلى ذلك يجب أن تفهم التصورات ذات الطبيعة النوعية في ضوء علاقتها بالمفاهيم والأطر الفكرية التي أفرزتها. ولم يكن مفهوم المجاز بما ارتبط به من معضلة تأويل النص القرآني بمعزل عن هذه التصورات الكلية "[2].

ولعل أهم هذه المفاهيم والأطر الفكرية التي أفرزت مقولة المجاز، هي اقتناع أغلب علماء الكلام، وكذلك الفلاسفة، أن المواضعة هي أساس التواصل اللغوي، ومن ثم فإن الاقتدار على المواضعة يعني ضمنيا الاقتدار على هدم المواضعات السابقة والتواطؤ على مواضعات جديدة. إن إرادة المتكلمين هي الرهان الأساسي في كل استعمال لغوي، ولذلك يقول نجد ابن سينا يقول : " إن اللفظ إنما يكون مستعارا في شيء وحقيقيا في شيء بحسب إرادة المستعملين، إذ اللفظ لا يستحق شيئا من الدلالة بالوضع الأول، أو الدلالة بالوضع الثاني في نفسه، وإنما يكون له ذلك بحسب التعارف "[3]. وهذا الرأي نفسه نجده يتكرر مرة أخرى في المدخل إذ يقول : " أن اللفظ بنفسه لا يدل البتّة. ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من

[1] جابر عصفور : الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 1992، ص 128.
[2] نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 122.
[3] ابن سينا : الشفاء، كتاب المنطق، الفن الثاني = المقولات، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط1، 1952، ص 169.

المعنى لا يجاوزه، بل إنما يدل بإرادة اللافظ، فكما أن اللافظ يطلقه دالا على معنى، كالعين على الدينار، فيكون ذلك دلالته، كذلك إذا أخلاه، في إطلاقه، عن الدلالة غير دال "[1].

وإذا كانت إرادة المتكلمين هي المعوّل الأول في التجوّز والتحول عن دلالة أولى إلى دلالة ثانية إلى دلالة ثالثة إلى ما لا نهاية من الدلالات الممكنة، فإن هذا يطرح تساؤلا مشروعا، فأي هذه الدلالات هي الحقيقة وأيها هو المجاز؟. ولم يكن علماء اللغة ليغفلوا عن مثل هذه الإشكالية التي تبدو منطقية لأول وهلة. ولكن الواقع ينفي ذلك، ويؤكد أن الدلالات اللغوية في حياة وموت مستمرين، ونستطيع أن نقول : إنها في تناسل مستمر متواصل، ذلك أن المجاز إذا كثر وشاع واستعمل في كل حال، نزل إلى درجة الابتذال وزال عنه وهجه الإبداعي الذي أنشأه أول مرة، وتحوّل إلى ما يشبه الحقيقة في بابه. ومن هنا فقد عقد ابن جني فصلا يتحدث فيه عن المجازات الميتة، ويذكر " أن المجاز إذا كثر لحق بالحقيقة "[2]. واستخلص من هذا الرأي أن " أكثر اللغة ... مجاز لا حقيقة "[3]، باعتبار أننا نجهل تواريخ الكثير من الأوضاع اللغوية التي نخدع عنها فنعتبرها حقيقة، والتي ربما كانت في وقت مضى مجازا عن أوضاع سابقة عليها، وهكذا. وهذا الرأي هو نفسه الذي يذهب إليه الزمخشري في تأويل قوله تعالى : ﴿ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ ﴾ [الصافات/28]، قال : " فإن قلت : قولهم : أتاه من جهة الخير وناحيته، مجاز في نفسه، فكيف جعلت اليمين مجازاً عن المجاز؟ قلت : من المجاز ما غلب في الاستعمال حتى لحق بالحقائق "[4].

وإذن فإن الأوضاع اللغوية في تغيّر مستمر. ومهما تكن الأطراف التي تعمل على هذا التغيير، فإن محترفي الكلام من أدباء وشعراء وخطباء وغيرهم، هم الأقدر على الإمساك بزمام الريادة في هذا التغيير والتبديل، لما لهم من قدرة على الخيال[5]، ورؤية الأشياء من زوايا لا تتاح لسائر الناس. ومن هنا فهم أمراء المجاز وملوكه، كما كان يقول الخليل بن أحمد : " الشعراء أمراء الكلام يصرفونه أنى شاءوا. ويجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم، من

[1] ابن سينا : كتاب الشفاء، كتاب المنطق، الفن الأول = المدخل، ص 25.
[2] ابن جني : الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952، ج2، ص 247.
[3] المصدر نفسه، ج2، ص247.
[4] الزمخشري : الكشاف، ج5، ص 207.
[5] " وليس الخيال في الشعر إبداعيا إلا لأنه يدمج ويوحّد، ويفري ويخلق، ويهدم ويبني، ويفكّك ويركّب، والخيال إذ يذهب بخلق ويأتي بخلق، ويغيّر نظام العلاقات بين الظواهر والأشياء، إنما يمارس حرية بلا حدود ". عاطف جودة نصر : الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص 282.

إطلاق المعنى، وتقييده، ومن تصريف اللفظ، وتعقيده، ومد المقصور، وقصر الممدود، والجمع بين لغاته، والتفريق بين صفاته، واستخراج ما كلت الألسن عن وصفه ونعته، والأذهان عن فهمه وإيضاحه. فيقرّبون البعيد ويبعدون القريب، ويحتج بهم ولا يحتج عليهم، ويصوّرون الباطل في صورة الحق، والحق في صورة الباطل"[1].

إن جوهر إشكالية المجاز هو في ارتباطها الحتمي بالتأويل، فمهما يكن ظاهر اللفظ غير المراد. ومهما يكن باطنه المراد، فإن الانتقال والتحوّل عن ظاهره القريب إلى باطنه البعيد، لا بد أن يكون بضرب من التأويل. وإلا فلا معنى لوجود مستويين للدلالة. حتى أن عبد القاهر كان يعتبر هذه الخاصية هي المحدد الحقيقي لتعريف المجاز. وكان يرى أن " كل جملة أخرجت الحكم المُفاد بها عن موضعه في العقل لضرب من التأول، فهي مجاز "[2]. على إشكالية المجاز ليست في هذا الانتقال والتحول عن المستوى الأول إلى المستوى الثاني في حد ذاته. ولكن لأنها مرتبطة بشخصية المؤوّل، التائه بين " الإفراط والتفريط. فمن مغرور مُغرى بنفيه دفعة، والبراءة منه جملة. يشمئز من ذكره، وينبو عن اسمه. يرى أن لزوم الظواهر فرض لازم، وضرب الخيام حولها حتم واجب. وآخر يغلو فيه ويفرط، ويتجاوز حده ويخبط، فيعدل عن الظاهر والمعنى عليه. ويسوم نفسه التعمق في التأويل، ولا سبب يدعو إليه "[3]. وإذا كان عبد القاهر قد أسرف في التمثيل للفريقين، وبيّن ما يمكن أن يتورّطوا فيه من مزالق، فقد أجمل غرضه من هذا التمثيل والشرح، فقال : " إنما غرضي، بما ذكرتُ، أن أريك عظم الآفة في الجهل بحقيقة المجاز وتحصيله. وأن الخطأ فيه مورّط صاحبه، وفاضح له، ومسقط قدره، وجاعله ضحكة يُتفكه به "[4].

---

[1] بهاء الدين العاملي : الكشكول، ج1، ص 279.
[2] عبد القاهر الجرجاني : أسرار البلاغة، ص 385.
[3] المصدر نفسه، ص 391.
[4] نفسه، ص 393.

الفصل الثاني

إشكالية قانون التأويل

توطئة

بدأت الخلافات في الحياة الإسلامية الجديدة بعد وفاة الرسول ﷺ ذات طابع سياسي محض. وتطورت شيئا فشيئا لتأخذ طابعا مذهبيا فكريا. وكلما تعددت المذاهب والفرق، كلما ازدادت الخصوصيات الفكرية، التي وجدت في الخطاب القرآني سندها المفضل، وفي تأويله ملجأها الوحيد. ولما كان الخصوم يلجأون إلى السلاح نفسه، فقد عمد كل طرف إلى إرساء مجموعة من القواعد الإجرائية التي تسمح له بتأويل الخطاب القرآني بما يتوافق مع قناعاته الفكرية والمذهبية، وفي الوقت نفسه تحدّ من إمكانات الخصوم.

وهكذا، وشيئا فشيئا، بدأت هذه القواعد الإجرائية تظهر إلى العلن، والتي تسمح بأن يؤول الخطاب القرآني في ضوئها، حتى وإن لم تأخذ طابعا موحّدا عند سائر الطوائف والمذاهب، مما جعلها تأخذ طابعا إشكاليا. ولكنها في المراحل الأخيرة اتخذت صراحة تسمية قانون التأويل كما عند الغزالي أو ابن رشد. والذي حاول العلماء قدر الإمكان، ومن خلاله، إيجاد منفذ سهل وموحد للفهم والتأويل.

سنحاول في هذا الفصل تتبع المراحل التي كان لا بد أن يقطعها هذا القانون حتى يأخذ شكله شبه المتكامل. وإذا كان قانون التأويل قد اتخذ منذ مراحله الأولى طابعا إشكاليا، فإننا سنقف قدر الإمكان على الخلفيات المذهبية والفكرية التي اتخذت من اللغة ميدانا للصراع. وكيف أسهم هذا الصراع نفسه في ازدهار البحوث اللغوية العربية.

المبحث الأول: الإطار التاريخي لنشأة قانون التأويل

اتخذ تأويل القرآن الكريم بعد وفاة النبي ﷺ مناحي خطيرة. وأول ما ظهر من هذه المناحي ذلك النزاع المسلح حول شرعية الحكم في أواخر حياة عثمان رضي الله عنه. وهذه المشكلة السياسية الخطيرة هي التي جرت في أعقابها كل أنواع النزاع الفكري والاجتماعي والطائفي الذي ظهر تباعا فيما بعد.

ومن البديهي أن تتنادى كل الأطراف المتنازعة إلى ضرورة إيجاد مرجعية عليا تنهي الخلاف. ولم تكن هذه بطبيعة الحال سوى نص القرآن الكريم، فالجميع يقرأ قول الله تعالى : ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآَخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [النساء/ 59]. فإذا لم يكن شخص الرسول ﷺ حاضرا، لم يبق حينئذ سوى النص القرآني، الذي يفيده في الآية، الرد إلى الله. غير أن الرجوع إلى النص – وفي حضور الأسباب القوية للنزاع، وفي غياب المرجعية التي يرجع إليها فصل الخطاب – بقدر ما كان في الظاهر عاملا للتوحيد ولم الشمل، فقد كان من جهة أخرى عاملا للتفريق وتعميق الخلاف وتوسيعه. ذلك أن كل طرف من هذه الأطراف المتنازعة حاول جرد النص واستخلاص ما يناسبه ويدعم مواقفه، ويبطل في الوقت نفسه مواقف خصومه. ومن هنا بدأت تأخذ ظاهرة التأويل أبعادا جديدة لم يعرفها الجيل الأول من الصحابة الذين كان يتنزل في خطابهم القرآن الكريم. فإذا أضفنا إلى كل هذا دخول فئات اجتماعية غير عربية وليس لها ما للعرب من معرفة بلسانها، عرفنا مدى المأزق الذي وقع فيه المسلمون في تلك الفترة[1].

وأول ما يواجهنا من مظاهر هذه الأزمة العنيفة هو ما اهتدى إليه أحد طرفي النزاع، وهو معاوية بن أبي سفيان، وبإشارة من عمرو بن العاص، من رفع المصاحف على السيوف وعلى أسنة الرماح. وهذا الفعل له دلالته الواضحة من الناحية السيميولوجية، وهو ضرورة الاحتكام إلى النص. غير أن المصادر التاريخية تنبئنا أن هذا الفعل لم يكن لأغراض بريئة، تعنى بإنهاء الصراع، وتنهي أسباب التوتر، إذ لو كان كذلك لرفعت المصاحف قبل التحام الفريقين لا بعده. ولكنه كان مناورة سياسية لخلخلة صفوف الخصم،

[1] انظر زهدي جار الله : المعتزلة، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1974، ص 20 وما بعدها.

وإشاعة الاضطراب فيها. فقد حكى المؤرخون أنه لما حمي وطيس الحرب قال معاوية لابن العاص : ألست تزعم من أنك لا تدخل أمرا إلا خرجت منه، قال نعم، وأشار عليه بفكرة رفع المصاحف، التي انتهت بالتحكيم الذي خلخل صفوف عليّ[1].

ونفهم من هذه المناورة أن هناك انزلاقا من الأطراف المتنازعة لتوظيف النص لأغراض ضيقة تخدم هذا الطرف أو ذاك. ونفهم من هذا الفعل أيضا أن هناك إدراكا خفيا من أحد طرفي النزاع على الأقل لطبيعة النص، وهو قابليته لتوليد دلالات لا يقولها. ومن هنا نفهم ما كان يردّده عمار بن ياسر، وقد ضمّته أتون الحرب قبالة عمرو بن العاص :

نحن ضربناكم على تنزيله والیوم نضربكم على تأويله

ضربا يزيل الهام عن مقيله ويذهل الخليل عن خلــيله[2]

وقد تفطنت قيادة الطرف الثاني إلى هذه الحيلة، ورفضت إنهاء الحرب حتى يهلك أحد الطرفين. ولكن عليا رضي الله عنه، وتحت الضغط والإلحاح، لم يجد بدا من الرضوخ في الأخير إلى مطالب جنوده والنزول عند مطالب خصومه لتحكيم النص، فانتدب لهذا الأمر أبا موسى الأشعري.

إلا أن هذا التحكيم الذي لم ينته إلى حلّ مناسب، سرعان ما كان سببا في نشوء مشكلة أخرى، نشأت بخروج فريق من أشد أنصار علي، منكرين عليه قضية التحكيم. وتم حينها رفع شعار " لا حكم إلا لله ". وهذا الشعار ابتداء هو اقتباس من نص القرآن ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾ [الأنعام/57]. غير أن هذه العبارة، وعلى إيجازها، إلا أنها ملأى بالدلالات، وأولها طبيعة هذا الموقف الذي استعملت فيه، بمعنى أنها شعار سياسي وليست حقيقة دينية. وهذا ما حمل عليا على كشفه صراحة قائلا: " صيحة حق أريد بها باطل "[3].

[1] طه حسين : مرآة الإسلام، دار المعارف، ط4، 1969، القاهرة، ص 223.
[2] المسعودي : مروج الذهب، إعداد قاسم وهب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1988، ج 2، ص 241.
[3] ابن كثير : البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1988، ج 7، ص 323.

وتطور النزاع شيئا فشيئا، وغدا حل المشكلة الأولى يقتضي حل مشكلة أخرى، وهي مشكلة الخوارج. واضطر علي رضي الله عنه، عوض أن يجادل خصومه أن يجادل أصحابه. وفي هذه الأثناء يقع اختيار علي على رجل من أعرف الناس بالنص فهما وممارسة وهو ابن عباس. ونلقاه قبل بدء حوار الخوارج يزوده بمفتاح خطير من مفاتيح قراءة النصوص، وهو : " إن القرآن حمّال أوجه فجادلهم بالسنة "[1]، في إشارة واضحة إلى أن موقع الخلل في تأويل الخوارج، إنما كان من قبل جهلهم بالوقائع والأحداث والأشخاص والملابسات التي لابست تنزل النص القرآني، وبكيفية تعامل النبي ﷺ معه، فهما وممارسة. وبالتالي مناسبته لما ينبغي أن يستشهد به لها. فههنا يدخل عنصر آخر من عناصر العملية التأويلية، وهو عنصر مهم وأساسي، وهو شخصية المؤول، والتي عبر عنها علي مرة أخرى حينما قال : " إنما حكمنا القرآن إلا أنه لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال "[2]. أي أن شخصية المؤول تطرح إشكالا جديدا في حالة ما إذا كانت فاقدة للأدوات المعرفية التي تسمح لها بالفهم والتأويل.

في هذا الجو المشحون بالصراعات، ازدهر النشاط التأويلي في السنوات الأولى التي تلت وفاة الرسول ﷺ، وخصوصا في شقه السياسي. واتسعت رقعته شيئا فشيئا، حتى أصبح هو الشغل الشاغل لكل الأطراف المتنازعة. والحقيقة التي لا مراء فيها أن أولى أسبابه كانت لدواعي سياسية لا شك في ذلك[3]. ومن ثم تطورت لتشمل مناحي أخرى فكرية ولغوية وعقدية.

وزاد من ضراوة هذا النشاط دخول عناصر أخرى غير عربية من أهل البلاد المفتوحة، وهي لا تملك ما تملك العرب من سلطة على لسانها بيانا وفهما وتأويلا، ومن معرفة بأساليب القول وفنون البلاغة. وزيادة على ذلك وجد أهل الإسلام أنفسهم في مواجهة ديانات ومذاهب وعقائد مختلفة وعريقة، لها مذاهبها ولها تصوراتها الخاصة للكون والحياة.

---

[1] محمد المجذوب : مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 52، سنة 2002، الجزء 24، ص 94.
[2] ابن خلدون : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج2، ص 177.
[3] انظر : أبو الحسن الأشعري : مقالات الإسلاميين، ص 2.
يقول الأشعري : " وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة ".

وهي تتمتع بكامل الحرية في التعامل مع هذا النص الجديد عليها، بحسب ما تمليه عليها أفكارها وتصوراتها.

ومن هنا فقد اتسعت رقعة التأويل إلى حدود لا يحتملها النص نفسه. ولقد حكى الجاحظ : " أن اليهود – لعنهم الله – كانت تطعن على القرآن وتلتمس نقضه وعيبه وتخطئ صاحبه وتأتيه من كل وجه وترصده بكل حيلة ليلتبس على الضعفاء وتستميل قلوب الأغبياء"[1]. ولم تكن النصارى، باعتبارهم أصحاب كتاب، يعتقدون له، كما يعتقد غيرهم، من الهيمنة والشمول، بأقل شأنا من اليهود، بل إنهم فاقوا اليهود المعروفين بولعهم بالجدل بمراحل. بل إن النصارى أشاعت ما لم تعرفه اليهود من مذاهب الغنوصية، وتعدد الآلهة، والتثليث. وهذه بلا شك من تأثيرات الحضارات القديمة عليها، وخاصة الرومانية واليونانية[2]. يقول الجاحظ : " على أن هذه الأمة لم تبتل باليهود ولا المجوس ولا الصابئين كما ابتليت بالنصارى، وذلك أنهم يتتبعون المتناقض من أحاديثنا والضعيف بالإسناد من روايتنا والمتشابه من آي كتابنا، ثم يخلون بضعفائنا ويسألون عنها عوامنا .. ويشغبون على القوي ويلبسون على الضعيف .. وبعد فلولا متكلمو النصارى وأطباؤهم ومنجموهم ما صار إلى أغبيائنا وظرفائنا ومجاننا وإخواننا شيء من كتب المنانية والديصانية والمرقيونية والفلانية، ولما عرفوا غير كتاب الله تعالى وسنة نبيه "[3].

ويعضد هذا الكلام ما يراه طه حسين من أثر هذا الالتقاء بين الدين الجديد الذي هو الإسلام، وبين ثقافات عريقة سابقة له، فيقول : " والشيء الذي لا شك فيه أن كثرة الفرق، وما يضاف إليها من المقالات، إنما نشأ عما كان من التقاء الإسلام بالديانات والثقافات

---

[1] الجاحظ : المختار في الرعلى النصارى، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، ط1، 1991، ص 84.

[2] انظر ، محمد أبو زهرة : محاضرات في النصرانية، دار الشهاب، الجزائر، ط1، 1989، ص 111.
نقل أبو زهرة عن محمد يوسف موسى خلاصة ما انتهى إليه من بحوثه التاريخية حول مصادر العقيدة المسيحية، نقتبس منه ما يلي : " وهكذا كان التزاوج بين العقيدة اليهودية والفلسفة الإغريقية، لم ينتج فلسفة فقط، بل أنتج معها دينا أيضا، أعني المسيحية التي تشربت كثيرا من الآراء والأفكار الفلسفية عن اليونان. ذلك أن اللاهوت المسيحي مقتبس من نفس المعين الذي كانت فيه الأفلاطونية الحديثة (يريد فلسفة أفلاطون التي كانت المعين الأصلي للفلسفة الأفلاطونية الحديثة) ولذا نجد بينهما (أي اللاهوت المسيحي والأفلاطونية الحديثة) مشابهات كثيرة، وإن افترقا أحيانا في بعض التفاصيل، فإنهما يرتكزان على عقيدة التثليث، والثلاثة الأقانيم واحدة فيهما.

[3] الجاحظ : المختار في الرد على النصارى، ص 65-66.

الأجنبية على اختلافها. ونحن نعلم كيف فتن كثير من المسلمين بالفلسفة اليونانية، وبما رأوه من أن فلاسفة اليونان قد استكشفوا ألوانا من المعرفة لم تكن تخطر للعرب على بال "[1].

في مواجهة هذا الإشكال الكبير، وجد العلماء المسلمون أنفسهم في مواجهة معضلة معقدة جدا، فاضطروا إلى وضع استراتيجية شاملة تنضم عملية الاستنباط من نص القرآن الكريم وترسم حدود التعامل معه، فهما وتأويلا، وهذا على محورين :

المحور الأول : في مواجهة خصومه من غير المسلمين.

والمحور الثاني : محاولة وضع قانون كلي يضبط عملية الاستنباط بالنسبة للمسلمين أنفسهم.

ففيم تتمثل هذه المحاولات ؟

[1] طه حسين، مرآة الإسلام، ص 240.

المبحث الثاني : قانون التأويل عند المعتزلة / التأسيس

لعل أول محاولة جادة لإيجاد منهجية للتأويل، هي ما نلقاه من جهود العلماء المعتزلة. وإذا كان المعتزلة أنفسهم قد مروا بفترات زمنية متفاوتة وتعرضوا لتحديات متباينة في كل مرحلة، فهذا لم يمنعهم من الاجتهاد من أجل وضع آليات للتأويل ومحاولة رسم قانون شامل يكون مرجعا عاما. إلا أن الظروف التاريخية الخاصة التي كانت سببا في نشأة الفكر الاعتزالي قد أسهمت بقسط وافر في جوانب هذه المحاولة. فقد اجتهدت المعتزلة منذ الأيام الأولى أن تضع لنفسها أصولا عامة تضبط حركة هذا المذهب، وهي : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والتي يمكن اختصارا أن نجملها في الأصلين الكبيرين : العدل والتوحيد. وبعبارة أخرى فإن هذه الأصول الموضوعة مسبقا، كان لها أثرها في ضبط هذا القانون، وبالتالي فإننا لن نعدم أن نلاحظ أن في كل جزئية من جزئيات هذا المنهج، ميلا واضحا لخدمة هذه الأصول وترسيخها[1]. فإذا كان المفسرون الأوائل كأبي عبيدة والفراء وقبلهما الحسن البصري " لم يربطوا تأويلاتهم بقانون عام أو قواعد ثابتة، فإن المعتزلة بسبب اعتمادهم على العقل وأدلته حاولوا أن يضعوا أصولا عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلا يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد، وفي نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال والتأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها "[2].

وعلى العموم فإن المعتزلة قد حاولوا وضع هذا القانون، وهو ما نجد قواعده مبثوثة هنا وهناك من كتبهم ولا ينتظمها كتاب واحد، وهذا بطبيعة الحال يرجع إلى طبيعة الحركة الفكرية السائدة آنذاك.

وأهم هذه القواعد المنهجية هي كما يلي :

[1] مختار لزعر : نظرية التأويل في التراث اللساني العربي، ص 197.
[2] نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير، ص 164.

1. قراءة المتشابهات في ضوء المحكمات

إذا كان الصحابة يتورعون عن الخوض في مسألة المحكم والمتشابه، مكتفين بما تعلموه من الرسول ﷺ ومطمئنين إليه، ومحتاطينهم لدينهم متأولين قول الله تعالى : ﴿ فأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ﴾ [آل عمران/7]، حاملين له على ظاهره. فإن هذه المسألة، بعدهم، لم تعد تقبل هذا التهرب في نظر المعتزلة، خصوصا أن طوائف كثيرة من غير المسلمين قد اتخذت هذا اللون من الآيات مطية للطعن في كتاب المسلمين الأول، ما حملهم على اتباع استراتيجية جديدة للدفاع. يقول أحد الباحثين : " لقد كان اعتماد الملحدين والكتابيين على المتشابه في طعنهم على القرآن، العامل الرئيسي في توجيه بحوث المعتزلة القرآنية ناحية المتشابه، فصنف المعتزلة نوعا جديدا من الكتب في التفسير أسموه : معاني القرآن، استهدفوا فيها بين مشكله ومتشابهه ومجازاته التي أخطأ هؤلاء في تأويلها "[1]، ويلقانا أول كتاب في هذا الميدان ظهر أيام المأمون، وهو كتاب « متشابه القرآن » لبشر بن المعتمر، وإن كان مفقودا أو ضاع فيما ضاع من التراث العربي الضخم.

في مثل هذه الكتب الاعتزالية التي تعنى بالمتشابه، نجد محورا أساسيا تدور حوله القضية، وهو وجوب رد المتشابهات إلى المحكمات، وقراءتها في ضوئها، واعتبار المحكمات مركزا دلاليا أو محورا تدور المتشابهات في فلكه، فالقاضي عبد الجبار يقول : " إن القرآن لا ينتفع به إلا بعد الوقوف على معاني ما فيه، بالفصل بين محكمه ومتشابهه، وإحالة المتشابه على المحكم لبيان معنى التشابه، وبين خطأ من تأولها على غير تأويلها "[2]. وبهذه القاعدة الأولى تكون المعتزلة قد وضعت الأساس الأول لنظرية التأويل العربية. ومعنى هذا أن مشكلة التأويل قد ولدت شعورا عميقا بوجوب النظر إلى النص ككتلة واحدة، يصدق بعضه بعضا ويشرحه ويبينه، وليس أجزاء تفاريق يناقض بعضها بعضا

[1] محمود كامل أحمد : مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1983، ص 34.

[2] القاضي عبد الجبار : متشابه القرآن، تحقيق عدنان زرزور، القاهرة، 1960، ج 1، ص 16.

وينفيه، أي أنه وحدة لسانية واحدة، أو بعبارة أخرى نسق متكامل من العلامات اللسانية التي يفهم بعضها في ضوء بعض.

وهكذا يغدو العلم بالمحكم والمتشابه، والقدرة على التمييز بينهما، ثم القدرة على حمل المتشابه على المحكم، يغدو شرطا أساسيا من الشروط التي تتيح للمفسر أن يتصدي لتأويل الخطاب، وإلا كان تأويله اجتهادا من غير أهله وفي غير محلّه. ويعتبر القاسم بن إبراهيم الرسّي من أقدم المعتزلة الذين أسسوا لهذه القاعدة المنهجية قائلا بوجوب قراءة الآيات المحكمات في ضوء المتشابهات. ونجده ينعى نعيا شديدا على الحشوية[1] إنكارها لهذه القاعدة الإجرائية، وتمسكها بضرورة فهم كل آية برأسها، مستقلة عن غيرها، ما أوقعها في مطبّات التشبيه. قال : " وقد أنكرت الحشوية من أهل القبلة ردّ المتشابه إلى المحكم، وزعموا أن الكتاب لا يحكم بعضه على بعض، وأن كل آية منه ثابتة، واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها. ولذلك ما وقعوا في التشبيه، وجادلوا عليه لما سمعوا من متشابه الكتاب، فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفي التشبيه "[2]. ثم يقدم مجموعة كبيرة من التأويلات التي تخضع لهذه القاعدة كدليل على ما يذهب إليه، في كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، رادّا على المشبّهة، " الذين شبهوا الله جل ذكره بخلقه، وزعموا أنه على صورة الإنسان، وأنه جسم محدود وشبه مشهود، واعتلوا بآيات من الكتاب متشابهات حرفوها بالتأويل ونقضوا بها التنزيل "[3].

أما القاضي عبد الجبار المعتزلي، ونظرا لوعيه العميق بهذه القضية وبطابعها الإشكالي، فقد أفرد كتابا خاصا لمعالجتها، ملخصا فيه آراء أسلافه، سمّاه : متشابه القرآن. وعقد له مقدمة ضافية شرح فيها الأسس الإجرائية التي يخضع لها تأويل الخطاب القرآني. ناهيك عما تفرق هنا وهناك من موسوعته الضخمة : المغني في أبواب التوحيد والعدل، أو

---

[1] الحشوية : اسم جامع لطوائف كثيرة تتمسك بظاهر التنزيل وترفض رفضا شديدا الدخول في متاهات التأويل. ما حمل المعتزلة على إطلاق هذه التسمية، التي تفيد أن كلامهم غير معتبر وأنه من الحشو الذي لا قيمة له عقلا ولا شرعا.

[2] القاسم بن إبراهيم الرسي : أصول العدل والتوحيد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988، ص 125-126.

[3] القاسم بن إبراهيم الرسي : كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، ضمن رسائل العدل والتوحيد، ص 133.

في كتاب شرح الأصول الخمسة، إذ يذكر صراحة " أنه لا يكفي في المفسر أن يكون عالما باللغة العربية، ما لم يعلم معها النحو والرواية والفقه الذي هو العلم بأحكام المشرع وأسبابها، ولن يكون المرء فقيها عالما بأحكام الشرع وأسبابها إلا وهو عالم بأصول الفقه، التي هي أدلة الفقه والكتاب والسنة والإجماع والقياس والأخبار وما يتصل بذلك، ولن يكون عالما بهذه الأحوال إلا وهو عالم بتوحيد الله وعدله، وما يجب له من الصفات وما يصح وما يستحيل وما يحسن منه فعله وما لا يحسن منه بل يقبح، فمن اجتمع فيه هذه الأوصاف وكان عالما بتوحيد الله وعدله وبأدلة الفقه وأحكام الشرع، وكان بحيث يمكنه حمل المتشابه على المحكم والفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ومن عدم شيئا من هذه العلوم فلن يحل له التعرض لكتاب الله جل وعز اعتمادا على اللغة المجردة أو الرواية فقط "[1].

وإذن فمعرفة المحكم والمتشابه، والقدرة على التمييز بينهما، والقدرة على حمل أحدهما على الآخر هي من الخطورة بحيث لا يجوز لأيّ كان، ولو كان عالما باللغة، أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، ما لم يمكنه هذا العلم من الجمع بين المحكم والمتشابه وقراءة المتشابه منه في ضوء المحكم.

وبهذا فقد كانت النتائج التي توصل إليها المعتزلة باعثا لهم على مضاعفة النشاط على ضوء هذه القاعدة. ولم تعد مشكلة المتشابه تثير ذلك الفزع الذي كانت تثيره من قبل. وعلى هذا الأساس نجدهم يعتبرون البحث في مشكلة المتشابه وكيفية رده إلى المحكم، نوعا من العبادة التي يرجون ثوابها. وهذا ما يثبته الزمخشري عند تأويل قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ.. ﴾[آل عمران 7]، قال : " لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال. ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق التي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به، لما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق

[1] القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1965، ص 606-607

والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة والعلوم الجمة ونيل الدرجات عند الله "[1].

ويرى القاضي أن تنزيل القرآن محكما ومتشابها هو أقرب إلى الحكمة مما لو أنزل على نجر واحد من الإحكام، لأسباب ثلاثة[2] :

أولها : أن ظهور المحكم والمتشابه كالمتناقضين في الظاهر، مُلجئٌ إلى أدلة العقل لينكشف بها الحق، فيعلم عند ذلك أن الحق في المحكم، وأن المتشابه يجب حمله على موافقته.

وثانيها : أن ذلك يحوج إلى مذاكرة العلماء ومباحثتهم ومساءلتهم عما يحتاج إليه في أمر الدين، وذلك أقرب إلى أن يقف المكلف على كل ما كلف من معرفة الله تعالى.

وثالثها : صرف المكلف عن التقليد، إذ يرى أنه ليس بأن يقلد قوله تعالى في نفي التشبيه : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾، أولى من تقليده في خلافه كقوله " ﴿ وجاء ربك ﴾. وما صرف عن التقليد المحرم وبعث على النظر والاستدلال، فهو في الحكمة والقرآن أولى.

يقول القاضي: " وإنما جعل الله بعض القرآن محكما وبعضه متشابها ليكون الناس أقرب إلى النظر فيه والاتكال على أدلة العقول، ومحاجة العلماء دون التقليد، ولوجب على العاقل ألا يعتقد إلا المحكم وما يدل عليه العقل والمتشابه على ما يوافق ذلك "[3].

ولكن المشكلة التي نشأت فيما بعد هي في تمييز المحكم من المتشابه، فقد قلنا من قبل أن المعتزلة قد وضعت لأنفسها منذ البداية أصولا لا تخرج عن إطارها، وبالتالي فقد خضعت عملية التمييز إلى وطأة هذه الأصول، وهذا ما أدى إلى ظهور اجتهادات موازية ترى في محكم المعتزلة متشابها وفي متشابهها محكما، ما أبقى إشكالية التأويل قائمة، تنتظر اجتهادات أخرى.

[1] الزمخشري : الكشاف، ج1، ص 528.
[2] محمود كامل أحمد : مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص 37.
[3] القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة، تحقيق فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1998، الكويت، ص 90.

وأساس المشكل أن ليس في القرآن الكريم تمييز بين المحكم والمتشابه. صحيح أن فيه إقرارا بوجوده، ولكن ليس فيه تمييز بأن هذا محكم وهذا متشابه. الأمر الذي حمل المعتزلة على اعتبار أن " كل ما يدعم وجهة نظرهم محكما يدل بظاهره، وكل ما يخالف هذه الوجهة اعتبروه متشابها يجوز، بل يحق لهم تأويله "[1]. هذا الفعل الذي أثار خصومهم وحملهم على اعتبار محكم المعتزلة متشابها والعكس. ومن هنا رأينا هذا الحرص على الأحقية في التمييز؛ " فالمعتزلة مثلا تقول في قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف/29]، محكم، وإن كان الإحكام قائما من الناحية اللغوية لوضوح الألفاظ، ولكنهم لا ينظرون إلى هذا الإحكام بقدر ما ينظرون إلى أن الآية ترسي أصلا من أصول مذهب الاعتزال وهو حرية الإرادة. كما يقولون في قوله تعالى : ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [التكوير/29]، أن ذلك من قبيل المتشابه عندهم، وإن كنا لا نلحظ تشابها لغويا، اللهم إلا أن ما جاء في الآية الكريمة يخالف مبدأ عندهم "[2]، وهو حرية الإرادة الإنسانية إزاء أفعالها طبعا. وكما يفعل القاضي عبد الجبار مع هذه الآيات مثلا : " فإن قيل: إذا كان القرآن آيات مختلفات، كيف تعملون بها ؟ مثل قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى/11] ، وقال في موضع آخر : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات/56]، وقال : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ ﴾ [الأعراف/179].

قيل له : إن القرآن فيه محكم ومتشابه، كما قال عز وجل : ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آَيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ [آل عمران/7]. فبين الله عز وجل أن الواجب رد المتشابه إلى المحكم، وأن يحمل على ما يوافق العقل، والعقل يقضي على الصحيح، فما وافق دليل العقل حكم بصحته، وما خالف حكم على ما يوافقه. ولهذا قلنا: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ [الشورى/11] هو المحكم، وقوله : ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ ﴾ [الفجر/22] معناه : وجاء أمر ربك، وقلنا : إن قوله عز وجل : ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ محكم، لأنه خلق جميعهم للعبادة، وقوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ

[1] نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير، ص 164.
[2] السيد أحمد عبد الغفار : النص القرآني بين التفسير والتأويل، دار النهضة العربية، ط1، 2002، ص 152-153.

وَالْإِنْسِ﴾ مجاز، والمراد أن مصيرهم إلى جهنم "[1]. وتعبير القاضي هنا واضح للدلالة على هذا الحرص، الذي قلنا بأنه كان يقابل بحرص معاكس.

وعند التأمل نجد أن الخلفية العقلية لهذا المذهب ترتكز على تساوى قوة الدلالة اللغوية للآيات المحكمة والآيات المتشابهة. فإذا لم يكن هنالك نصّ صريح يشير إلى أن هذا محكم وهذا متشابه. ولم يكن هنالك أي قرينة ترجح دلالة أحد الطرفين على الآخر، فقد صار من المحتّم اعتماد مرجّح من خارج النص. ولم يكن هذا المرجح بطبيعة الحال سوى اتخاذ موقف عقلي مسبق. ولما كان هذا الموقف قابلا للطعن والتجريح من قبل الخصم، فقد بات من الضروري تأسيس هذا الموقف على أصل ديني متين، يكون أبعد قدر الإمكان عن الاختلاف حوله. ومن هنا فقد وجدت المعتزلة في مبدأي التوحيد والعدل الإلهي المعيارين الأساسيين القويين اللذين تُرجع إليهما سلطة التمييز والترجيح. ومن هنا وجدنا القاضي عبد الجبار يناقش طويلا منكري هذه الاستراتيجية، ويرد على الطاعنين في نص القرآن الكريم بأنه يحوي في متنه المعنى وما يناقضه. وليست هذه المتناقضات في رأيه إلا المتشابهات التي يجب أن تخضع في تأويلها إلى قانون الرد إلى المحكم. والذي يجب أن يخضع بدوره إلى أصول التوحيد والعدل[2].

2. معيارية العقل

كان من أهم القضايا التي خالف فيها المعتزلة أسلافهم من العلماء، هو مدى اعتبارهم للعقل في تأويل الآيات. ويمكن أن نرجع بهذا الأصل إلى اليوم الذي خالف فيه واصل بن عطاء شيخه الحسن البصري حول مرتكب الكبيرة[3]. فبينما كان يرى الحسن أن مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق، رأى واصل أنه في منزلة بين بين، لا هو بالمؤمن الخالص ولا هو بالكافر الخالص، وهو في هذا الرأي يستقرئ القرآن الكريم فيجد فيه من الآيات ما يوجب له العفو والغفران، مثل قوله تعالى : ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا

[1] القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة، ص 89.
[2] انظر شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار، ص 598 وما بعدها.
[3] حسني زينة : العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1980، ص 18.

مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴾ [الزمر/53]، ويستقرئه مرة أخرى فيجد فيه ما يوجب له العقاب، قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور/4]، وعند الجمع بين مثل هذه الآيات، خرج بفكرة المنزلة بين المنزلتين، إذ يستحيل في نظره، من الناحية العقلية، أن تجتمع المعصية مع الإيمان ولا الكفر مع الاستغفار. وأنت ترى بأنها نتيجة تنطوي على نزعة عقلية واضحة، فالحقيقة عنده لا تعرف إلا " بحجة عقل"[1].

إلا أن هذه النزعة العقلية سرعان ما انتشرت، أو بالأحرى سرعان ما وجدت ما يغذيها في تلك البيئة الإسلامية الجديدة التي تموج بالآراء والمذاهب، والتي لم تكن تسلم ابتداء بتلك المعطيات الدينية التي قررها الإسلام. ومن هنا اعتبرت المعتزلة العقل أصلا من أصول الدين، لا يمكن أن يفهم شيء منه ولا تأويل أي نص من نصوصه، إلا بإعماله والتعويل عليه. وهو الحكم الذي يحتكم إليه عند الخصومة، وخصوصا مع غير المسلمين، ومن هنا فقد صح عنهم أن أول ما يكلف به العبد، أو " أول الواجبات "[2] في حقه هو النظر، كما عبر عن ذلك القاضي صراحة في أول كتاب الأصول : " إن قيل : ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل : النظر المؤدي إلى معرفته. لأن المعرفة التي من (كذا ولعلها : هي) معرفة الله تعالى، لا تعرف ضرورة ولا بالمشاهدة. فيجب أن تعرفه بالفكر والنظر "[3].

ويحدثنا الجاحظ أن الفرق بين الإنسان والحيوان، والفرق بين الإنسان وسائر الخلق، إنما هو العقل، الذي به يفضل على ما عداه، وإن " الذي صير الإنسان إلى استحقاق قول الله عز وجل : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ ﴾ [الجاثية/13]، ليس هو الصورة وأنه خلق من نطفة، وأن أباه خلق من تراب، ولا أنه يمشي على رجليه

---

[1] أبو هلال العسكري : كتاب الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ط1، 1987، ص 374.

[2] القاضي عبد الحبار : المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط1، 1965، القاهرة، ص 26

[3] القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة، ص 65.

ويتناول حوائجه بيديه، لأن هذه الخصال كلها مجموعة في البله والمجانين والأطفال والمنقوصين. والفرق الذي هو الفرق إنما هو الاستطاعة والتمكين. وفي وجود الاستطاعة وجود العقل والمعرفة، وليس يوجب وجودهما وجود الاستطاعة ... أفتظن أَن اللّه عز وجل يخصُّ بهذه الخصال بعضَ خلقِه دون بعض ثم لا يطالبهم إلا كما يطالب بعضَ من أعدمه ذلك وأعْراه منه ؟ "[1].

وهكذا أصبح العقل في نظر المعتزلة ركنا لا تقوم الحجة إلا به، ولا ينهض الاستدلال إلا عليه. وعن هذا التلازم نجده يحدثنا أن العقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، ولا بد لكل واحد منهما من صاحب. وهي النغمة التي نجدها تتكرر في كل المراجع الاعتزالية التي تلت بعد ذلك، ومن ذلك ما نجده عند الحارث المحاسبي، فهو يقسم الأدلة كما الجاحظ إلى نوعين : " عيان ظاهر أو خبر قاهر، والعقل مضمن بالدليل، والدليل مضمن بالعقل، والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل، وكون الاستدلال مع عدم الدليل، والعيان شاهد يدل على الغيب، والخبر يدل على صدق، فمن تناول الفرع قبل إحكام الأصل سفه "[2].

ولا ينفرد الجاحظ بهذا ولا المحاسبي، بل نرى أن هذه القاعدة غدت ركنا ركينا من الفكر الاعتزالي. فالقاضي عبد الجبار يرى أن كل أنواع الأدلة إنما يرتكز على العقل ويقوم به، ولا معنى لأي دليل من كتاب أو سنة أو إجماع إلا إذا قام على برهان العقل فيقول : " فإن قيل : فإذا لزمك النظر في معرفة الله تعالى، ففي ماذا تنظر ؟ قيل له : في الأدلة، فإن قيل : ما الأدلة ؟، قيل له : الأربعة : حجة العقل، والسنة، والكتاب، والإجماع. ومعرفة الله لا تنال إلا بالنظر في حجة العقل. لأنه متى لم نعرفه وأنه صادق، لم نعلم صحة الكتاب، والسنة، والإجماع "[3].

ولا يقتصر ما يذهب إليه المعتزلة من أولوية العقل ومرجعيته في التأويل على الجانب التنظيري فقط، فقد أسهم جميع علمائها في ترسيخ هذه الأولوية وتثبيت دعائمها

[1] الجاحظ : الحيوان، ص 543.
[2] الحارث المحاسبي : مائية العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه، ص 232.
[3] القاضي عبد الجبار : الأصول الخمسة، ص 66.

تنظيرا وتطبيقا، وكثيرا ما نجد الزمخشري يلتجئ إلى هذه القاعدة في التأويل، فنجده يقول عند تناول قوله تعالى : ﴿ قلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ﴾ [يونس 35]، " إن الله وحده هو الذي يهدي للحق بما ركب في المكلفين من العقول، وأعطاهم من التمكين للنظر في الأدلة التي نصبها لهم"[1]. ويقول عند قوله تعالى : ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آَيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ [ص 29] : " تدبر الآيات، التفكر فيها والتأمل، الذي يؤدي إلى معرفة من يدبر ظاهرها من التأويلات الصحيحة والمعاني الحسنة، لأن من اقتنع بظاهر المتلو لم يحل منه بكثير طائل، وكان مثله كمثل من له لقحة درور لا يحلبها "[2].

على أن هذه الآراء لم تعد بعد ذلك نوعا من الخيال، ولكنها أصبحت منهجا واضح الأبعاد، بحيث نراهم يبطلون كل ما لا يسوغه العقل من أمر الدين والدنيا معا، ويواجهون بحزم كل أنواع الأساطير والخرافات التي تسللت إلى الفكر الإسلامي من قبل الديانات السابقة، والاسرائيليات منها على وجه الخصوص[3]، فـ " لم يتوقف المعتزلة في تأويلاتهم العقلية على مظاهر التوحيد وأدلته، ولا عند استيضاح ما في أفعاله من مصالح للمكلفين، بل إنهم اتخذوا من ذلك مادة لتخليص حقائق القرآن الدينية مما شابها من التعسف، والتأويلات الأسطورية والقصصية، وإبطال مطاعن المشككين والمتشككين فيما اخبرت به الآيات "[4]. ومن ذلك ما يحكيه الجاحظ من وصايا أستاذه النظام : " لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة، وأجابوا في كل مسألة، فإن كثيرا منهم يقول بغير

---

[1] الزمخشري : الكشاف، ج 5، ص 263.
[2] المصدر نفسه، ج 5، ص 141 .
[3] نشطت في هذه المرحلة حركة قوية للجدل الديني، وانتشرت بكثرة الكتب التي تعنى بالرد على مطاعن اليهود والنصارى، وكان المعتزلة في طليعة المدافعين، متخذين منهجهم العقلي سلاحا فتاكا ينقضون به اعتراضات الخصوم من أساسها. وإن كنا نظن أن الكثير من هذه الكتب غير شائع وغير معروف، أو لم يطبع بعد، ولكن يكفي أن نشير أعمال رجل ظليع كالجاحظ في رسائله التالية : الرد على اليهود، الرد على من ألحد في كتاب الله، نظم القرآن، آي القرآن، دلائل النبوة، الرد على النصارى، الرسالة العسلية ... إلخ.
انظر : إبراهيم عوض : مع الجاحظ في رسالة الرد على النصارى، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ص8 وما بعدها.
[4] محمود كامل أحمد : مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص 65.

رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر عندهم أغرب كان أحبّ إليهم "[1]. ثم يتتبع الجاحظ هذه المزاعم واحداة واحداة، ويفندها تفنيدا، مسخفا إياها وساخرا من أصحابها. من ذلك تأويلهم للويل في قوله تعالى : ﴿ وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ ﴾ [المطففين/1]، وفي غيرها من الآيات، بأنه واد في جهنم. وتأويلهم الجلود في قوله تعالى : ﴿ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ﴾ [فصلت/21]، بأنها الفروج، أو ما كان يشيعه كعب الأحبار من أساطير حول بداية الخلق، كدخول إبليس جوف الحية، فيقول : " وبعض أصحاب التفسير يزعم أن الله عاقب الحية حين أدخلت إبليس في جوفها حتى كلم آدم وحواء وخدعهما على لسانها "[2].

وهذا المنهج المتخذ مع خصوم الإسلام من غير المسلمين هو نفسه المتخذ داخل الدائرة الإسلامية، فلقد حكى ابن قتيبة عن النظام أنه كان يرد الأحاديث المتعلقة بحادثة انشقاق القمر ردا عنيفا، من منطلق عقلي بحت، حتى ولو كانت واردة عن صحابة كبار لا يشك في عدالتهم. وكان يرى أن قوله تعالى : ﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ ﴾ [القمر/1] إنما هو في الآخرة لا في الحياة الدنيا، يقول النظام : " زعم ابن مسعود أن القمر انشق، وأنه رآه، وهذا من الكذب الذي لا خفاء به، لأن الله تعالى لا يشقّ القمر له وحده، ولا لآخر معه، وإنما يشقه ليكون آية للعالمين، وحجة للمرسلين، ومزجرة للعباد، وبرهانا في جميع البلاد، فكيف لم تعرف ذلك العامة، ولم يؤرخ الناس بذلك العام، ولم يذكره شاعر، ولم يسلم عنده كافر، ولم يحتج به مسلم على ملحد؟ "[3]. وأنت ترى في هذا الموقف نزعة عقلية واضحة تتطرف حتى ترد بعض الأحاديث الصريحة. على أن ما يعنينا فيها ليس هو قيمة الرد في حد ذاته، ولكن ما يعنينا هو تلك القدرة على الاستدلال وتلك القدرة على التعليل، والثقة المطلقة في قدرة العقل على الحكم على الأشياء وتمييز الصواب من الخطأ.

ليس هذا فحسب، بل نعتقد أن هذه النزعة العقلية الاعتزالية كانت قوية إلى الحد الذي كان جديرا فيه أن تؤثر في دراسات الديانات الأخرى نفسها. فقد أثبتت الدلائل التاريخية هذا التأثير. ومن ذلك ما يحكيه المؤرخون عن التأثر الكبير لسعديا يوسف بالحركة

[1] الجاحظ : الحيوان، ج1، ص 343.
[2] المصدر السابق، ج4، ص 164. وانظر كذلك استدراكات الجاحظ على كعب، من أنه يجد صفة عمر في الكتاب (التوراة)، وغيرها من الخرافات، ج4، ص 202.
[3] ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ط1، 1973، ص 21.

الاعتزالية في بغداد[1]، أو ما يحكيه كذلك موسى ابن ميمون، الفيلسوف اليهودي القرطبي من تأثير الكلام الإعتزالي على علم الكلام اليهودي، وأن اليهود لم تعرف كيف تستدل لعقائدها حتى ظهر علماء الكلام المسلمون، فأخذوا عنهم طرائق النظر ومناهج الاستدلال، يقول ابن ميمون : " اعلم أن العلوم الكثيرة التي كانت في ملتنا في تحقيق هذه الأمور – أي أمور الله وصفاته – تلفت بطول الأزمان، وباستيلاء الملل الجاهلة علينا، وبكون تلك الأمور لم تكن مباحة للناس كلهم – كما بينا – ولا كان الشيء المباح للناس كلهم إلا نصوص الكتب فقط ... أما هذا النزر اليسير الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد، وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الجاؤونيين وعند القرائين، فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من أجل الإسلام ... وأن أول من ابتدأ في الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة واحدة وهي المعتزلة. فأخذ عنهم أصحابنا ما أخذوا وسلكوا في طريقهم "[2].

ومن جهة أخرى أبطل المعتزلة التقليد، ورأوا أن إيمان المرء لا يصح إلا بالنظر المستقل، وإذ وجدوا في كتاب الله مثل قوله تعالى : ﴿ إنا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ ﴾ [الزخرف 22]، أو قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ [البقرة 170]، أيقنوا أن التقليد باطل، ولا يصح به دين ولا إيمان، وأن من دخل في الدين بالتقليد خرج منه بالتقليد. فالتقليد عندهم " هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة في عنقه. وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقا إلى للعلم. والذي يدل على ذلك هو أن المقلد لا يخلو : إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة، أو لا يقلد واحدا منهم، إذ لا معنى لتقليد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص. ولا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدي إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات، فلم يبق إلا أن يقلد واحدا منهم ويعتمد على النظر والاستدلال "[3].

---

[1] عادل العوا : المعتزلة والفكر الحر، دار الأهالي للطباعة والنشر، ط1، دمشق، ص 375-377.
[2] موسى بن ميمون : دلالة الحائرين، عن المقدمة التي عقدها المحقق أحمد حجازي السقا لكتاب خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة للرازي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992، ص 8-9.
[3] عادل العوا : المعتزلة والفكر الحر، ص 78.

والعقل من قبل ومن بعد، هو معيار الحقيقة الدينية، وهو مناط التكليف، وهو هبة الله الكبرى التي أودعها في أنفس عباده، والتي يعرفون بها ما في الحسن من حسن، وما في القبيح من قبح. ولذا جعلوا الدليل العقلي في المرتبة الأولى قبل الدليل السمعي، وتطرف المتأخرون منهم وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار، فذهبوا إلى أن " كلامه تعالى لا يدل [بنفسه] على العقليات من التوحيد والعدل ... فلو دل عليه لوجب كونه دالا على أصله، ومن حق الفرع ألا يدل على الأصل "[1]، لأن صحة كونه دلالة مفتقر إلى العقل، ولو دل عليه لوجب كونه دالا على أصله، وهذا محال. وبعبارة أخرى فإن " العقل يستطيع أن يصل إلى كليات الأحكام المتصلة بالله وصفاته من التوحيد والعدل ووجوب شكره، كما أنه يمكن أن يعرف الحسن والقبح على الجملة، وتختص الشريعة بأنها تكشف له عن الطرائق التي يستطيع عن طريقها أن يؤدي هذه الواجبات العقلية، تختص الشريعة بأن تعرف العقل مقادير الطاعات – كالصلاة والصوم والزكاة – ومواقيتها، وهي أمور لا يستطيع العقل أن يعرفها، وإن عرف – على الجملة دون التفصيل – وجوب رد الوديعة وشكر المنعم "[2].

ومن هنا يرى القاضي أن " من كمال العقل أن يعرف بعض المقبحات، وبعض المحسنات، وبعض الواجبات، فيعرف قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذي لا نفع فيه ولا دفع ضرر، ويعلم حسن الإحسان والتفضل، ويعلم وجوب شكر النعم ووجوب رد الوديعة عند المطالبة، والإنصاف، ويعلم حسن الذم على القبيح إذا لم يكن هناك منع، وحسن الذم على الاخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع. وإنما يجب حصول هذه العلوم لأنها لو لم تحصل لم يحصل للمكلف الخوف من ألا يفعل النظر، وابتداء التكليف معلق به ... لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحسن والقبيح لم يصح أن ينزه القديم – تعالى – عن المقبحات ويضيف إليه المحسنات "[3].

وتطور هذا النوع من المعرفة العقلية حتى غدا إيجابا واستحالة على الله، فالله تعالى في نظرهم عادل، ويقتضي عدله أن لا يكفّر مقترف الكبيرة، لأنه يعلن أن لا إله إلا الله. ولا

---

[1] القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16 (إعجاز القرآن)، ص 354.

[2] نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير، ص 60.

[3] القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق محمد علي النجار، وعيد الحليم النجار، ج 11 (التكليف)، ص 384.

يمكن أن يسلك في زمرة المؤمنين، لأنه خالف عن أمر الله باقتراف الكبيرة. وبالتالي فهو في منزلة بين المنزلتين، أي فاسق، فحظروا على الله العفو، لأنه إن عفا لم يكن عادلا، والعدل واجب على الله، كما حظروا عليه عقاب المؤمن الذي لم يذنب، لأنه إن عاقبه لم يكن عدلا، وأسرفوا على أنفسهم حتى أغروا شاعرا مثل أبي نواس أن يعلن إليهم :

فقل لمن يدعي في العلم فلـــــسفةً حفظت شيئا وغابت عنك أشياءُ

لا تحظُر العفو إن كنت امرُؤا حرجاً فإن حظـــــرَكَهُ في الدين إزراءُ[1]

وهكذا فالله تعالى يفعل الحسن، ويجب عليه أن يفعل الحسن. ولا يفعل القبيح، ويستحيل عليه أن يفعل القبيح. يقول القاضي : " واعلم أن الذي نريد نفيه عن الله عز وجل، ما وجه قبحه يلزمه، فيكون قبحه لأمر يرجع إليه، من نحو كونه ظلما وكذبا وجهلا وما شاكل ذلك، فأما ما يقبح من واحد دون آخر نحو المفسدة والضرر وغير ذلك، فلا يتأتى فيه أن يقال أنه تعالى لا يفعل ما هو مفسدة له أو ضرر به ... "[2]. أي أن العقل أصبح في مرحلة ما من مراحل تطور الفكر الاعتزالي معيارا للحقيقة الدينية، بعدما كان أداة منهجية.

وهكذا فقد أدى هذا التطرف في تقديس العقل والتعويل عليه، إلى أن يوقعهم في بعض المحاذير التي لا يسوغها العقل نفسه، كالإيجاب والاستحالة على الله، والتحسين والتقبيح العقليين، وهو ما آذن بظهور اجتهادات أخرى تكفكف من غلواء العقل وتنفتح نوافذ أخرى جديدة كما سنرى مع الأشاعرة أو الغزالي.

3. الأخذ بعموم اللفظ دون خصوص السبب

حاول المعتزلة جاهدين للتخلص من الإرث الثقافي المعياري الذي كان سائدا قبلهم. وعملوا جاهدين على تأسيس منهج جديد للتعامل مع الخطاب القرآني. وعلى وعيهم بأن هذا الخطاب قد تنزل نجوما على الأحداث والوقائع، فقد أدركوا أن هذا الخطاب متعال على الزمن، ويخاطب الإنسان بما هو إنسان لا يتغير جوهره بتغير الأحوال والظروف. ومن هنا

[1] أبو نواس : ديوانه، بشرح وتعليق محمود أفندي واصف، المطبعة التيمورية، مصر، ط1، 1898، ص 235.
[2] القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف، ص 251.

فقد قرروا أن أحكامه هي أحكام عامة وإن تنزلت لأسباب خاصة، وأن تأويل الخطاب يجب أن يكون على أساس هذه القاعدة، أي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. وبهذا المخرج يكونون قد خرجوا من إشكالية الخصوص والارتباط بالأحداث والوقائع. وفي مقال لأبي الهذيل العلاف : " إذا جاء الخبر ومخرجه العموم، فعلى السامع لذلك أن يجعله في جميع من لزمه الاسم الذي سمي به أهل تلك الصفة، الذين جاء فيهم الخبر ... [و] على كل من سمع آية ظاهرها العموم ولم يسمع لها تخصيصاً أن يقضي على عمومها "[1]. فهذا إذن نص صريح يبين منهج المعتزلة في التعامل مع نص الخطاب القرآني، ويظهر أن الخطاب على عمومه ما لم يخصص بقرينة قاطعة.

والحقيقة أن هذه القاعدة قد تأسست احتجاجا على تجويز أهل السنة تخصيص الخبر بمخصص من خارج بنية الخطاب، كالمتواتر من الحديث، أو المستفيض من الأخبار. فقالوا بأن « بنية الخطاب » هي التي تحدد طبيعة المعنى. فإذا كانت على صيغة العموم، فينبغي أن تبقى على عمومها إلا إذا كان ما يخصصها من بنية الخطاب نفسه. وهذا ما يؤكده الجاحظ في خطوة جريئة، مقررا أن : " لو أن إنسانا سمع قول الله تبارك وتعالى : ﴿ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ ﴾، قال : إنما يعني الخصاء، لم يقبل ذلك منه، لأن اللفظ ليست فيه دلالة على شيء دون شيء. وإذا كان اللفظ عاما لم يكن لأحد أن يقصد به إلى شيء بعينه، إلا أن يكون النبي ﷺ قال ذلك مع تلاوة الآية، أو يكون جبريل عليه السلام قال ذلك للنبي ﷺ، لأن الله تبارك وتعالى لا يضمر ولا ينوي، ولا يخص ولا يعم بالقصد. وإنما الدلالة في بنية الكلام نفسه، فصورة الكلام هو الإرادة وهو القصد "[2].

وفي مناقشة الأخبار التي تتحدث عن الأمم البائدة، يعيب الجاحظ على أبي عبيدة تخصيص هذه الأخبار من غير أن يوجد في بنيتها ما يتيح له ذلك، فقال : " فأما ثمود فقد خبر الله عز وجل عنهم فقال ﴿ وثمود فما أبقى ﴾، وقال ﴿ فهل ترى لهم من باقية ﴾. أنا أعجب من مسلم يصدق بالقرآن ويزعم أن في قبائل العرب من بقايا ثمود. وكان أبو عبيدة يتأول قوله ﴿ وثمود فما أبقى ﴾ أن ذلك إنما وقع على الأكثر وعلى الجمهور الأكبر، وهذا

[1] أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ص 277.
[2] الجاحظ : الحيوان، ج1، ص 180.

التأويل أخرجه من أبي عبيدة سوء الرأي في القوم، وليس له أن يجيء إلى خبر عام مرسل غير مقيد، وخبر مطلق غير مستثنى منه فيجعله خاصا كالمستثنى منه، وأي شيء بقي لطاعن أو متأول بعد قوله ﴿ فهل ترى لهم من باقية ﴾ "[1].

وبهذا الاعتبار خرج المعتزلة من قيود الأسباب إلى سعة التأويل، مدركين أن قيمة الخطاب القرآني، إنما تكمن في قدرته على التكيف مع المستجدات، ومعالجة المعضلات، كيفما كان نوعها وكيفما كان مصدرها. ولعل في تطبيقاتهم الوافية لهذا المبدأ ما ساعدهم على مواجهة مقولات الخصوم وادعاءات المفترين. والأساس في ذلك كله أن المعنى مرتهن ببنية اللفظ وصورته كما قال الجاحظ.

وكان اعتماد المعتزلة في هذا الإطار على جوهرية المعنى المرتبطة ببنية الكلام. وإذا قدر للمعنى أن يتلبس بحادثة أو واقعة معينة، فليس هناك أي مبرر في نظرهم ليبقى مسجونا ومرتهنا بهذه الحادثة عبر الزمن. ولا يكاد ينتصف القرن الرابع حتى تغدو هذه القاعدة من البديهيات التي لا تقبل عندهم النقاش. ويحدثنا الأشعري عنها فيقول : " أجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الاخبار إذا جاءت من عند الله ومخرجها عام كقوله: ﴿ وإن الفجار لفى جحيم ﴾، و﴿ من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره﴾، فليس بجائز إلا أن تكون عامة في جميع أهل الصنف الذى جاء فيهم الخبر من مستحليهم ومحرميهم. وزعموا جميعا أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه والخبر ظاهر الإخبار، والإستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين. وليس يجوز عندهم أن يكون الخبر خاصا وقد جاء مجيئا عاما إلا ومع الخبر ما يخصصه، أو تكون خصوصيته في العقل "[2].

ولا نعدم لهذه القاعدة تطبيقا على الخطاب القرآني، ففي مشكل إمكان الرؤية البشرية لله عز وجل، يحدثنا الأشعري أن معول المعتزلة في نفيها عن البشر، كان على صيغة العموم في قوله تعالى ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾ [الأنعام 103]، فقال :

---

[1] الجاحظ : البيان والتبيين، ص 109.
[2] الأشعري : مقالات الإسلاميين، ص 276.

" احتجت المعتزلة في أن الله عز وجل لا يرى بالأبصار بقوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ﴾. قالوا : فلما عطف الله عز و جل بقوله : ﴿ وهو يدرك الأبصار﴾، على قوله : ﴿لا تدركه الأبصار﴾. وكان قوله : ﴿وهو يدرك الأبصار﴾ على العموم أنه يدركها في الدنيا والآخرة، وأنه يراها في الدنيا والآخرة، كان قوله : لا تدركه الأبصار دليلا على أنه لا تراه الأبصار في الدنيا والآخرة "[1].

وإذن فهذه أهم أسس وضوابط التأويل التي حاول المعتزلة تأسيسها، وقد عملوا ما وسعهم الجهد على تطبيقها على الخطاب القرآني، ولم يكونوا يلتفتون إلى بعض الاعتساف في التأويل بقدر ما كان يهمهم إرساء القواعد الضابطة له. ولعل أهم ما يمكن أن يسجل لهم هو إخراجهم للنشاط التأويلي من دائرة الاختلاف على خلفيات سياسية كما كان شائعا بين أسلافهم، إلى دائرة الاختلاف على أسس عقلية بحتة. وهذا تطور مهم لا يمكن إنكاره. ولكن الظاهر أن انتصار الرأي في تلك البيئة العربية التي غدت مركز العالم، لم يعد ممكنا إلا بقوة السيف. ولم يحن عصر المأمون حتى خرجت مشكلة خلق القرآن من ميدان البحث العقلي البحت ودخلت إلى ميدان السياسة. وحاول أصحابها فرضها بالقوة. ويعرف الجميع نتائج ذلك[2]. فإذا لم تناقش قضايا الفكر بالعقول وبالأقلام، فإنها سنماقش حتما وبدلا عن ذلك بالسيوف. ومهما يكن فإن هذه المسألة الخلافية لا يمكن أن تفهم إلا في إطارها الخاص، ولا يمكن أن تتخذ مطية لتسفيه جهود المعتزلة في الدرس اللساني عموما، وفي ضبط قواعد التأويل على وجه الخصوص.

---

[1] أبو الحسن الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط1، 1397هـ، ص 55.

[2] انظر أبعاد الاتصال السياسي بين المعتزلة وبين الخلفاء العباسيين، في عهد المأمون وخلفائه، والتي انتهت إلى محنة الإمام حول مشكلة خلق القرآن، في الفصل الخامس : المعتزلة في دور القوة. زهدي جار الله: المعتزلة، ص 158.

المبحث الثالث : الأشعري: هدم الاعتزال بأدوات اعتزالية

لم يكن بين المعتزلة وأهل السنة وعلى رأسهم الأشعري، خلاف حول وجوب النظر، ولا في ضرورة الاستدلال، فكلاهما يؤسس عمله على النظر والاستدلال، اللذين هما عمدة النشاط التأويلي، ولكن الخلاف تركز حول الإشكالية التالية : ما هي قاعدة انطلاق النشاط التأويلي ؟ هل ننطلق من المحكمات العقلية الثابتة، أم ننطلق من النص باعتبار مصدره الإلهي ؟ هل الأولوية للعقل أم للنصوص النقلية ؟

وعن هذه النقطة الخلافية الجوهرية تفرعت كل المسائل والقضايا الأخرى، وعلى رأسها : الاعتبار الأخلاقي لما رأت فيه الأشعرية تجاوزا لحدود العقل الإنساني، وتطاولا إلى ما لا حق لهم فيه، ومن ذلك مسألة الإيجاب والاستحالة على الله، ومسألة التحسن والتقبيح العقليين، ومسألة خلق القرآن، ومسألة خلق العباد لأفعالهم، وغيرها.

وعلى هذا الأساس تبنت الأشعرية طريقا مغايرة لما رسخ عند المعتزلة، وإن كان المنهج – كما هو واضح – بأدوات مشابهة، بل هي أدوات اعتزالية لا شك في ذلك. ذلك أن الأشعري نفسه لم يتوان في تأسيس مذهبه على أسس كلامية. فنجده في غير موضع يرد على غلاة الحنابلة دعواهم تحريم الكلام وتقبيحه، فألف رسالته : استحسان الخوض في علم الكلام، قال في أولها : " إن طائفة من الناس [يعني غلاة الحنابلة] جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، .. وقالوا : لو كان هدى ورشادا لتكلم فيه النبي ﷺ وخلفاؤه وأصحابه ..

قال الشيخ أبو الحسن : الجواب عن ذلك من ثلاثة أوجه.

أحدها قلب السؤال عليهم بأن يقال : النبي ﷺ لم يقل أيضا : أنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا ضالا ..

الجواب الثاني أن يقال لهم : إن النبي ﷺ لم يجهل شيئا مما ذكرتموه من الكلام .. وإن لم يتكلم في كل واحد من ذلك معينا. وكذلك الفقهاء والعلماء من الصحابة. غير أن هذه الأشياء التي ذكرتموها معينة أصولها موجودة في القرآن والسنة جملة غير مفصلة ..

والجواب الثالث أن هذه المسائل التي سألوا عنها قد علمها رسول الله ﷺ ولم يجهل منها شيئا مفصلا غير أنها لم تحدث في أيامه معينة فيتكلم فيها أو لا يتكلم فيها وإن كانت أصولها موجودة في الكتاب والسنة "[1].

فالأشعرية إذن امتداد طبيعي للفكر الاعتزالي[2]، حتى وإن كانت تريد أن تخط لنفسها منهجا جديدا ينتصر لأهل السنة. وفي خطوة مضادة حاولت أن تنشئ لنفسها قانونا خاصا للتأويل يستهلم القانون الاعتزالي، تتمكن من خلاله الانتصار لمذهبها الفكري، وفي الوقت نفسه يقوض دعائم القانون الاعتزالي، ويمكن أن نجمل دعائم هذا القانون الجديد فيما يلي :

1. أولوية السمع على العقل

فإذا كانت المعتزلة ترى أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون، بل يقدرهم على ما كلفهم ويعلمهم صفة ما كلفهم، ويدلهم على ذلك ويبينه لهم، ليهلك من هلك عن بينة ويحيا من حيي عن بينة، وأنه إذا كلف المكلف وأتى بما كلف على الوجه الذي أراد فإنه يثيبه لا محالة، وأنه إذا آلم أو أسقم فإنما فعل ذلك لصلاح العبد ومنفعته وإلا كان مخلا بواجب عليه، وأنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم لأنفسهم. وتستدل على ما تذهب إليه من رأي بالكثير من الآيات، والتي منها قوله تعالى : ﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيد ﴾ [فصلت 46]، أو قوله : ﴿ ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴾ [الأنعام131]، أو قوله: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ

[1] أبو الحسن الأشعري : استحسان الخوض في علم الكلام، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط3، 1979، ص 2-20 بتصرف.
[2] محمد إبراهيم الفيومي : المعتزلة، تكوين العقل العربي، دار الفكر العربي، ط1، 2002، ص 3.

الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴾ [هود117]، أو ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء15]، فإن الأشعرية انطلقت من النصوص نفسها التي استدلت بها المعتزلة لمسلماتها العقلية، وقالوا بأن " الوعد والوعيد كلامه الأزلي؛ وعد على ما أمر، وأوعد ما نهى؛ فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده؛ فلا يجب عليه شيء من قضية العقل "[1]، خلافا لخصومهم المعتزلة الذين قالوا : " لا كلام في الأزل؛ وإنما أمر ونهى ووعد وأوعد بكلام محدث؛ فمن نجا فبفعله استحق الثواب، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب؛ والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك "[2].

وبهذا المنطق تحددت تلك العلاقة الجدلية بين دلالة النص ودلالة العقل، أو بين السمع والعقل، " فقد قال أهل السنة [الأشعرية]: الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل. فالعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يقتضى ولا يوجب؛ والسمع لا يعرف؛ أي لا يوجد المعرفة؛ بل يوجب. وقال أهل العدل [أي المعتزلة] : المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح: صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح .. فطاعة المطيعين علة في استحقاقهم ثوابه، وزلات العاصين علة في استحقاقهم عقابه. وقال أهل السنة من الأشعرية، ومن جميع من خالف المعتزلة أن الله لا يجب عليه شيء "[3].

فأنت تلاحظ أن الأدوات المنهجية وطرائق الاستدلال والتأويل هي نفسها عند الفريقين، أهل السنة ممثلين في الأشعرية، والمعتزلة. غير أن القواعد التي انطلق منها الفريقان تختلف، ففي حين انطلق الأشعرية من النص واتخذوا العقل أداة للفهم والتأويل، اتخذت المعتزلة العقل أساسا وقالوا أن لا قيمة للنص إلا من حيث يفهمه العقل، أو من حيث ينسجم مع القطعيات العقلية. ومن هنا ارتأت الأشعرية " مواجهة النص المنزل بدون أفكار مسبقة، أي بدون أنسقة فكرية أو مذاهب في تفسير الوجود أو المعرفة، تودي إلى إخراج النص عن حقيقته، وبعبارة أخرى إعطاء مكان الصدارة والأولوية للنص المنزل

[1] الشهرستاني : الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، 1404 هـ، بيروت، ج1، ص 40.
[2] المصدر نفسه، ج1، ص40.
[3] نفسه، ج1، ص 42.

ليكشف عن مضمونه من واقع الفهم اللغوي للألفاظ وبالاستعانة بالنصوص المنزلة الأخرى* "[1].

ويمكن أن نرجع هذا التوافق المنهجي بين الفريقين إلى أسباب تاريخية، فالأشعري تربى في أحضان المعتزلة، وقد تتلمذ لخاله أبي علي الجبائي ولازمه ما يزيد عن ثلاثين سنة[2]، إلا أنه عاد في الأخير وانتصر لأهل السنة، بعدما رأى من غلواء المعتزلة في تقديس العقل وتقديمه.

وتتجلى هذه المنهجية التي تقدم السمع على العقل، أكثر ما تتجلى في كتابي الإبانة ومقالات الإسلاميين، والذي ينتصر فيهما الأشعري إلى مذهبه السني. وفيهما نلاحظ أنه يتتبع كل القضايا الخلافية بينه وبين المعتزلة، ويقوم بتشريحها تشريحا دقيقا، ولا يتوانى في اقتناص كل الهفوات المنهجية، باعتبار اطلاعه الواسع على أساليب المعتزلة ووسائلهم، ولا يتوانى أيضا في إشهار سلاح النص متى سنحت له الفرصة، ولا يعدل عن الظاهر إلى التأويل إلا لضرورة قاهرة.

ففيما يتعلق بإثبات رؤية الله تعالى بالأبصار يوم القيامة، وهو مبحث الباب الأول من كتابة الإبانة[3]، ينطلق من قول الله تعالى : ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ [يعني مشرقة]، إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة/22، 23]، مبينا أن المقصود بـ « ناظرة » هو « رائية ». وهو بهذا يعطي الأولوية لدلالة النص الظاهرة، إذ يستعرض وجوه استعمال هذا اللفظ في القرآن، فيأتي بمواضعه، حيث يرد اللفظ بمعنى الاعتبار في قوله تعالى : ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ﴾، ثم بمعنى الانتظار في قوله تعالى : ﴿ ما ينظرون إلا صيحة واحدة ﴾، ثم بمعنى نظر التعطف في قوله تعالى : ﴿ ولا ينظر إليهم يوم القيامة ﴾، ثم يبطل هذه الوجوه جميعا بالنسبة للآية السابقة، مبينا أن الدار الآخرة ليست دار اعتبار، وأن النظر إذا ذكر الوجه يعني

* لا نعرف ما المقصود بالنصوص المنزلة الأخرى، ولعلها تقصد السنة، باعتبار قوله تعالى : "وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى "، ولكن مشكلة التأويل لحقت السنة كما لحقت الخطاب القرآني، على أساس أن السنة قد روي الكثير منها بالمعنى لا باللفظ، وتتعلق مشاكل التأويل عادة بمدى الدقة في المحافظة على اللفظ الذي نطق به الرسول ﷺ ، وفي ضبط الظروف والملابسات الخاصة به.

[1] فوقية حسين محمود : مقدمة تحقيق كتاب الإبانة عن أصول الديانة للأشعري، ص 94.

[2] المرجع نفسه، ص 18 من مقدمة التحقيق.

[3] الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة، ص 35.

نظر العينين، وليس نظر الاعتبار، كما يشير إلى أن نظر الانتظار يصاحبه تكدير وتنغيص، وهو ما لا يجوز في الجنة، كما لا يجوز أن يتعطف الخلق على خالقهم. " وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع، وهو أن معنى قوله : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾، أنها ترى ربها عز وجل "[1].

وإذا كان الأشعري بهذا التأويل ينتصر لأهل السنة، فإنه في الوقت نفسه يهدم تأويل المعتزلة، فيقول : " ومما يبطل قول المعتزلة : أن الله عز وجل أراد بقوله: ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾، نظر الانتظار، أنه قال : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾، ونظر الانتظار لا يكون مقرونا بقوله: إلى، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار : إلى. ألا ترى أن الله تعالى لما قال : ﴿ ما ينظرون إلا صيحة واحدة ﴾، لم يقل : إلى، إذ كان معناه الانتظار. وقال عز وجل مخبرا عن بلقيس : ﴿ فناظرة بم يرجع المرسلون ﴾، فلما أرادت الانتظار لم تقل : إلى، وقال امرؤ القيس :

فإنكما إن تنظراني ساعة   من الدهر تنفعني لدى أمّ جُندب

فلما أراد الانتظار لم يقل : إلى،

فلما قال سبحانه : ﴿ إلى ربها ناظرة ﴾، علمنا أنه لم يرد الانتظار، وإنما أراد الرؤية "[2].

ونستطيع بكل سهولة أن نقف على اطراد هذه القاعدة المنهجية في كل الأبواب التالية، كالباب الثاني وهو في أن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق[3]، أو في الباب الخامس وهو في ذكر الاستواء على العرش[4]، أو في الباب السادس وهو في ذكر الوجه والعينين

---

[1] المصدر السابق، ص 37.
[2] نفسه، ص 37- 39
[3] نفسه، ص 63.
[4] نفسه، ص 105.

والبصر واليدين[1]، وفي الباب التاسع وهو في تقدير أفعال العباد والاستطاعة والتعديل والتجويز[2] ، وهكذا.

على أن تقديم السمع على العقل في نشاط السنة الأشعرية التأويلي، لم يتجل فقط في وجوب تقديم الخطاب القرآني لوحده على العقل، وإنما تجلى أيضا في تقديم الحديث النبوي. ويظهر لنا الأشعري في الإبانة رجلا متمكنا من مختلف المرويات المأثورة عن النبي ﷺ، وهو لا يجد منفذا للاحتجاج بها إلا واحتج بها، لأنها في نظره نص مواز للنص القرآني ودال كدلالته، ويستدل على ذلك بالقرآن نفسه : ﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾ [النجم : 3 ، 4].

ففيما يتعلق بمشكلة الباب الأول وهي إمكانية رؤية الله تبارك وتعالى يوم القيامة، لا يتوانى الأشعري في الاحتجاج بالأحاديث المثبتة لذلك، فيقول : " ومما يدل على إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار، روايات الجماعات من الجهات المختلفة عن رسول الله ﷺ أنه قال : « ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضارون في رؤيته ». والرؤية إذا أطلقت إطلاقا ومثلت برؤية العيان، لم يكن معناها إلا رؤية العيان "[3] . وأنت تلاحظ أنه يُثبت هذا الحديث من طرق مختلفة تفوق في عددها الطرق التي وردت بها بعض الأحاديث المشهورة التي تخص الميراث وبعض الحدود وغيرها.

أما فيما يتعلق بالاستواء، فيستدل بقول النبي الكريم[4] : « ينزل ربنا عز وجل كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول : هل من سائل فأعطيه، هل من مستغفر فأغفر له حتى يطلع الفجر»، أو قوله : « إذا بقي ثلث الليل ينزل الله تبارك وتعالى فيقول : من ذا الذي يدعوني أستجيب له، من الذي يسترزقني، من ذا الذي يستكشف الضر فأكشفه عنه، من ذا الذي يسترزقني فأرزقه ؟ حتى يطلع الفجر ». وهكذا في سائر أبواب الكتاب.

[1] نفسه، ص 120.
[2] نفسه، ص 181.
[3] نفسه ، ص 49.
[4] نفسه، ص 111.

على أن هناك ملاحظة مهمة يجب أن نثبتها هنا، تتعلق بهذا الاحتجاج المكثف بالنص القرآني وبالحديث النبوي، فـ " يجب أن نلاحظ أن المقصود بإعطاء الأولوية للنص المنزل، ليس مجرد تقديمه في العرض، ولكن إعطاء النص قياد الفكرة لتوكيد دلالته التي هي الحقيقة، وليس لمجرد الاستدلال لتوكيد فكرة مسبقة على نحو ما كان عليه الخصوم من جهمية ومعتزلة وقدرية وكرامية .. "[1]. وبهذا يكتسب منهج الأشعري خصوصيته، التي وإن اتفقت مع أساتذته المعتزلة في بعض النواحي، إلا أنها تختلف عنها في كثير.

2. لا يمكن صرف دلالة النص عن الظاهر إلا بحجّة

وفي سبيل الانتصار للقاعدة الأولى التي هي الأساس والتي تتمثل في أولوية السمع على العقل، سنت الاشعرية قاعدة منهجية أخرى. وهي منع صرف الدلالة الظاهرة إلى غيرها إلا بحجة قاهرة، وقد نص عليها الأشعري في صراحة ووضوح قائلا : " والقرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهرة إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره "[2].

ونفهم من هذه القاعدة أن التأويل عند الأشعري فرع وليس أصلا. بمعنى أن القارئ ليس له أن يلجأ إليه إلا لضرورة قاهرة، كتعارض الأدلة أو غموضها ونحو ذلك. وهو السلاح الذي لا ينفك يرفعه انتصارا لمذهبه، ففي مسألة حقيقة اليد المضافة إلى الله تعالى يقول : " فإن قال قائل : ما أنكرتم أن يكون قول الله تعالى : ﴿ مما عملت أيدينا ﴾، وقوله تعالى : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾، على المجاز، قيل له : حكم كلام الله تعالى أن يكون على ظاهره وحقيقته، ولا يخرج الشيء عن ظاهره إلى المجاز إلا بحجة "[3].

ليس هذا فحسب، بل إن العام يبقى على ظاهر عموميته وجوبا، ولا يخصص إلا بحجة، ومن هنا وجدناه يقول : " ألا ترون أنه إذا كان ظاهر الكلام العموم، فإذا ورد بلفظ العموم، والمراد به الخصوص، فليس هو على حقيقة الظاهر، وليس يجوز أنه يعدل بما ظاهره العموم عن العموم بغير حجة، كذلك قوله تعالى : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ على ظاهره، أو حقيقته

[1] فوقية حسين محمود : مقدمة الإبانة، ص 121.
[2] الأشعري : الإبانة عن أصول الديانة، ص 40.
[3] المصدر نفسه، ص 139.

من إثبات اليدين، ولا يجوز أن يعدل به عن ظاهر اليدين إلى ما ادعاه خصومنا إلا بحجة. ولو جاز ذلك لجاز لمدّع أن يدّعي أن ما ظاهره العموم فهو على الخصوص، وما ظاهره الخصوص فهو على العموم بغير حجة، وإذا لم يجز هذا لمدعيه، بغير برهان، لم يجز لكم ما ادعيتموه أنه مجاز، أن يكون مجازا بغير حجة "[1].

3. مرجعية سنَنَ العرب في الفهم والتأويل

وإذا كان الله تبارك وتعالى قد أنزل كتابه باللسان العربي، فهذا يعني أن فهمه وتأويله يجب أن يكون على سنن العرب في التفاهم بلسانها، وعلى قواعدها في التواصل، وهذا يتطلب بداهة معرفة غزيرة بمناحي القول عند العرب، وهو ما نلاحظه بشدة في كتب الأشعري، إذ لا يفتأ يستعرض فنون العرب في التعبير عن معانيها، فيقبل من التأويلات ما يتوافق مع سننها في القول ويرفض حاسما ما لا يتوافق معها، ولننظر إليه كيف يتفنن في استخدام هذه القاعدة عند تحليله لآيات اليد : ﴿ يد الله فوق أيديهم﴾ و ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ و﴿ يداه مبسوطتان ﴾، رافضا تأويل من تأول اليد بالنعمة، فيقول : " وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل : عملت كذا بيدي، ويعني به النعمة، وإذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهوما في كلامها، ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل : فعلت بيدي، ويعني النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى : ﴿ بيدي ﴾، يعني النعمة.

وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل : لي عليه يدي، بمعنى : لي عليه نعمتي. ومن دافعنا عن استعمال اللغة، ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها، دوفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة ، إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد : النعمة، إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها، وأن لا يثبت اليد نعمة من قبلها "[2].

فههنا يظهر الأشعري رجلا ظليعا، خبيرا، وملما إلماما واسعا بمناحي القول عند العرب، الأمر الذي حمله على تتبع استعمالات الألفاظ والتراكيب في الخطاب القرآني، كما مر

[1] المصدر السابق، ص 139.
[2] نفسه، ص 127.

بنا في مسألة الرؤية من قبل، باعتبار أن القرآن الكريم هو أصدق صورة للواقع اللغوي عند العرب أثناء التنزيل، والنبي محمد عليه الصلاة والسلام، إنما خاطب العرب بما تعرفه وتفهمه وتحسنه من لغتها، قال تعالى : وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم : 4]، وقال: ﴿ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾ [النحل : 103] ، وقال : ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ﴾ [يوسف : 2] . فإن لم يسعفه ذلك في القرآن عمد إلى الموروث الأدبي للعرب قبل الإسلام شعرا ونثرا، كاستشهاده بشعر امرئ القيس حول دلالة الفعل « نظر » كما سبق، أو قول الخنساء :

ولا أصالح قوما كنتُ حربهم حتى تعود بياضا حُلكة القاري[1]

ليستدل به على إمكان الرؤية في قول الله تعالى : ﴿ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ﴾ [الأعراف : 143] ، ولم يقرنه بالمستحيل كما في قول الخنساء، فإنها عندما أرادت تبعيد صلحها لمن كان حربا لأخيها، قرنته بأمر مستحيل.

ونستطيع أن نتبين أهمية هذه القاعدة عندمنا نترصد جذورها في الفكر الأصولي السابق للأشعري، كما عند الشافعي وأحمد، اللذين مال إليهم بآخرة، عندما انحرف عن المعتزلة. ونحن لا نشك في أن الأشعري كان متأثرا في هذه القاعدة بأحمد، وكان أحمد تلميذا للشافعي كما هو معروف، والشافعي هو من هو في فقهه للسان العرب وإدراك منازعها في القول. ويكفي أنه أول من أصل أصول الاستنباط في كتاب الرسالة.

4. مرجعية أسباب النزول

وهذه قاعدة أخرى تحكم النشاط التأويلي عند الأشعري، فإذا كانت المعتزلة قد حاولت القفز قدر الإمكان على أسباب النزول كيما تعطي مرونة أكبر للخطاب لتوليد دلالات محددة، فإن الأشعري، وبالمقابل، حاول التوقف قدر الإمكان عند أسباب النزول حتى لا يقول الخطاب ما لا يمكنه أن يقول، وبالتالي دحض أقوال الخصوم، فقد كان مسكونا بالهمّ الاعتزالي كما لم يكن مع أي تيار آخر.

[1] المصدر السابق، ص 45.

وإذا رجعنا إلى مسألة الرؤية، فإننا نجده يثبتها من طريق آخر، وهذه المرة من طريق أسباب النزول. يقول الأشعري : " فإن قال قائل : قد استكبر الله تعالى سؤال السائلين له أن يرى بالأبصار، فقال : ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً .. ﴾. فيقال لهم : إن بني إسرائيل سألوا رؤية الله عز وجل على طريقة الإنكار لنبوة موسى ﷺ ، وترك الإيمان به حتى يروا الله، لأنهم قالوا : لن نؤمن بك حتى نرى الله جهرة. فلما سألوه الرؤية على طريق ترك الإيمان بموسى ﷺ، حتى يريهم الله نفسه، استعظم الله سؤالهم من غير أن تكون الرؤية مستحيلة عليهم كما استعظم سؤال اهل الكتاب أن ينزل عليهم كتابا من السماء، من غير أن يكون ذلك مستحيلا، ولكن لأنهم أبوا أن يؤمنوا بنبي الله حتى ينزل عليهم من السماء كتابا "[1].

فأنت ترى أن هذه الآيات وردت في معرض الأسئلة التعجيزية التي كان اليهود يعترضون بها على نبوة محمد، فلا يتحرج الخطاب القرآني أن يحيل النبي الكريم إلى أحداث سابقة له، حدثت مع موسى عليه السلام، إذ سألوه أن يروا الله جهرة. وإن مجرد هذه الإحالة تدخل مسألة الرؤية في دائرة الإمكان، وإلا لما كانت الإحالة عليها ذات مغزى. وههنا استثمار جريء من الأشعري لأسباب النزول لإثبات ما يذهب من إمكان رؤية الله تعالى يوم القيامة، ثم لا ينسى أن يذكر أن كل الأحاديث المسوقة في هذه المسألة، إنما قالها النبي الكريم في معرض البشارة بالسعادة الأخروية.

---

[1] المصدر السابق، ص 48.

المبحث الرابع : ابن قتيبة و تأويل مشكل القرآن

وثاني أعمدة أهل السنة بعد الأشعري هو ابن قتيبة، وإن كان متقدما عليه في الزمن، فقد كان ابن قتيبة لأهل السنة كما كان الجاحظ بالنسبة للمعتزلة، أدبا وعلما. وقد تناول مشكلة التأويل، وأدلى بدلوه. فلقد كانت هذه المشكلة من العواصة بحيث لا ينبغ عالم إلا ويتطرق إليها من قريب أو بعيد، وهذا ما نلاحظه في كتابيه : تأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الحديث.

ولقد كان منهج ابن قتيبة واضحا في هذين الكتابين منذ البداية، فقد اختار المنهج اللغوي، أي أن تأويل الخطاب في نظره لا يخضع إلا لاعتبار معطيات اللغة البحت، ومنطقها الداخلي، ومن هنا فقد وجدناه يقول موضحا هذا الاختيار : " لم أعد في أكثر الرد عليهم [يقصد الجهمية] طريق اللغة، فأما الكلام فليس من شأننا، ولا أرى أكثر من هلك إلا به "[1]. واجتنابه للكلام يرتكز على اقتناع عميق وهو أنه يفرق أكثر مما يجمع، ويشتّت أكثر مما يلمّ. ومن هنا ندرك الدوافع العميقة لهذا الاجتهاد، فقد كان تفرق كلمة المسلمين وانفراط وحدتهم هو الشغل الشاغل والهاجس الملح عند كل العلماء. فلا غرو إذن أن يعدل ابن قتيبة عن الكلام إلى الحديث، ويختار منهج اللغة " ولو أردنا رحمك الله أن ننتقل عن أصحاب الحديث ونرغب عنهم إلى أصحاب الكلام ونرغب فيهم لخرجنا من اجتماع إلى تشتت وعن نظام إلى تفرق وعن أنس إلى وحشة وعن اتفاق إلى اختلاف "[2].

على أن الكلام في رأيه لم يكن ينطلق من النص، وإنما كان ينطلق من قواعد خارج النص، ثم يتخذ النص مطية لما يريد. وقد رأينا من قبل كيف أن المعتزلة أصّلوا الأصول ثم راحوا يلتمسون لها ما يوافقها من النص، ومن هنا وجدناه يقول في المقدمة : " وقد تدبرت رحمك الله مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله مالا يعلمون ويفتنون الناس بما يأتون ويبصرون القذى في عيون الناس وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل

[1] ابن قتيبة : الاختلاف في للفظ والرد على الجهمية والمشبهة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985، ص 14.
[2] ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث، ص 16.

ولا يتهمون آراءهم في التأويل "[1]، وهي الحملة الدفاعية نفسها التي نجدها كذلك في تأويل مشكل القرآن فيقول : " وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون ولغوا فيه وهجروا، واتبعوا ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، بأفهم كليلة وأبصار عليلة ونظر مدخول، فحرفوا الكلام عن مواضعه وعدلوه عن سبله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم والاختلاف ..

فأحببت أن أنضح عن كتاب الله، وارمي من ورائه بالحجج النيرة، واكشف للناس ما يلبسون، فألفت هذا الكتاب، جامعا لتأويل مشكل القرآن، مستنبطا ذلك من التفسير بزيادة في الشرح والإيضاح، وحاملا ما لم أعلم فيه مقالا لإمام مطلع على لغات العرب، لأري به المعاند موضع المجاز، وطريق الإمكان، من غير أن أحكم فيه برأي أو أقضي عليه بتأويل " [2].

ويتضح من هذا الكلام أن منهج ابن قتيبة التأويلي يرتكز على عدة قواعد :

1. معرفة اللسان العربي

بمعنى إدراك الواقع اللغوي للعرب قبل الإسلام وأثناءه، معرفة جيدة وعميقة، تسمح بفهم جيد لأساليب وفنون العرب في القول وكيفية تصريف معانيها على حسب أغراضها، لأن القرآن أولا وأخيرا كلام عربي، " وإنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب، وما خص الله به لغتها دون جميع اللغات "[3]. وسنلاحظ في سهولة ويسر ذلك التشابه في القواعد المنهجية لابن قتيبة مع الأشعري فكلاهما ينتمي إلى تيار واحد وهو التيار السني.

مثال ذلك معالجته لإشكالية حرية الإرادة الإنسانية، ففي الوقت الذي يقول فيه أهل الكلام بالحرية وأن الإنسان خالق لأفعاله، يذهب ابن قتيبة إلى أن مشيئة الله تعالى عامة شاملة، تشمل أفعال الخير كما تشمل المعاصي. يقول ابن قتيبة : " ولما أطّرد لهم القول

[1] المصدر السابق، ص 13.
[2] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن، ص 23.
[3] المصدر نفسه ، ص 12.

على ما أصلوا [أي على الأصول التي بنوا عليها مذهبهم، يعني أهل الكلام] .. نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ويبطل ما أسسوا، فطلبوا له التأويلات المستكرهة والمخارج البعيدة .. وإن كانوا لم يقدروا من تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في اللغة، كقولهم في ﴿ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ ﴾ ينسبهم إلى الضلال، وفي ﴿ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ ﴾ ينسبهم إلى الهداية. وما في نسبتهم إلى ذلك حتى يعيد ويبدئ ؟ ولو أراد النسبة لقال يُضللهم كما يقال يُخونهم ويُفسقهم ويُظلمهم أي ينسبهم إلى ذلك، وقالوا في قوله عز وجل : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ أي ما كان لها أن تؤمن إلا بعلم الله ... وهذا من تأويلهم لا يصح في نظر ولا في لغة "[1].

وبعد هذا الاستعراض لآراء الخصوم، ينبري ابن قتيبة للرد من ناحيتين : الأولى هي الناحية النظرية، والثانية هي الناحية اللغوية. لكن هنا يجب الاحتراز : فلا نقصد بناحية النظر تلك النزعة العقلية التي عرفناها عند المعتزلة والتي ترسي القواعد العقلية ثم تتأول لها النصوص، ولكن النظر عند ابن قتيبة هو النظر الذي يتفهّم النص ويستنطقه ويحاول أن يقف على ما يقول، وليس النظر الذي يضع القاعدة وينظر في ضوئها.

أما من الناحية الثانية وهي ناحية اللغة فإننا نجده يقول : " وأما اللغة، فإنه لا يجوز فيها أن يجعل الإذن العلمَ لأنه الأُذُن، ألا ترى أن قائلا لو قال لك قد آذنتك بخروج الأمير إيذانا أي أعلمتك خروجه إعلاماً، أن جوابك كأن تقول له قد أذنتُ لقولك أُذناً أي سمعتُه فعلمتُه، والإيذان المأخوذ من الأُذْن إنما هو إيقاع الخبر في الأُذُن، والأُذْنُ استماعه وعلمُه، قال عدي بن زيد :

أيها القلبُ تعلّل بدَدَنْ إن همّي في سماعٍ وأُذُنْ

ومنه آذان الصلاة، إنما هو إسماع الناس ذكرها حتى يعلموا، وقول الله عز وجل: ﴿ وأذانٌ من الله ورسوله ﴾ أي إسماع وإعلام، والإذن في الشيء أن تشاءه وتطلقه، تقول: أذنتُ له بالخروج إذناً. [و] هذا ما ليس به خفاء على من نظر في اللغة وفهمها "[2].

[1] ابن قتيبة : الاختلاف في اللفظ ، ص 15.
[2] المصدر نفسه، ص 16.

وبطريقة التحليل اللغوي نفسها، يتتبع ابن قتيبة مجمل المسائل الخلافية بينه وبين أهل الكلام وعلى رأسهم المعتزلة، الأمر الذي ينتهي بنا إلى نتيجة حتمية في منهج ابن قتيبة التأويلي، تتمثل في ضرورة فقه لغة العرب ومعرفة أساليبها في التعبير عن أنفسها. وبعبارة أخرى معرفة الواقع اللغوي الذي رافق تشكل الخطاب القرآني، والذي يجب أن يفهم في ضوئه.

يقول ابن قتيبة : " وقالوا في قوله عز وجل ﴿ فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾ فجعلوا الإرادة في الهداية والإضلال للعبد لا لله، وركبوا في ذلك أفحش غلط وأحول كلام، والإرادة لا تجوز أن تكون للعبد وقد وليها اسم الله، وهو مرفوع بإجماع القراء، ولو كان أحد منهم نصب الله لكان أقرب من المعنى الذي أراده، وإن كان لا يجوز أيضا لأنه يضم في الكلام « من »، فيكون معناه من يريد من الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ثم يحذف « من »، وينصب الله لما نزع حرف الصلة، كما يقال : « من يسرق القوم ما لهم يقطع »، أي يسرق من القوم مالهم، وهذا ليس يجوز إلا مع حروف معدودة محكية عن العرب، ولا نحمل عليها غيرها ونقيصه عليها.

وقالوا في قوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ ﴾ دفعنا وألقينا، واحتج من احتج منهم بقول المثقف العبدي حكاية عن ناقته :

تقولُ إذا ذرأتُ لها وَضيني أهذا دينُهُ أبداً وديني

وهذا جهل باللغة وتصحيف، وإنما هو درأت بالدال غير المعجمة والله يقول : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا ﴾ بالذال، وأحسبهم سمعوا بقول العرب « أذرته الدابة عن ظهرها » أي ألقته، فتوهموا أن ذرأنا من ذلك، [و] ذرأنا في تقدير فعلنا غير مهموز، ولو أريد ذلك المعنى لكان « ولقد أذرينا لجهنم ». وسمعوا بقولهم ذرته الريح، وبقول الله ﴿ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ ﴾ أي تنسفه وتلقيه، فتوهموه منه، ولو أريد ذلك لكان « ولقد ذرونا لجهنم »، وليس يجوز أن يكون ذرأنا في هذا الموضع إلا خلقنا، كما قال ﴿ ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ "[1].

[1] المصدر السابق، ص 17.

2. إدراك حقيقة المجاز

ومن جهة أخرى فالكلام البشري ليس كله على الحقيقة، وإنما فيه الكثير من ألوان المجاز، بل هو الأساس الذي يتأسس عليه كل لسان. وعدم الوعي به أو القصور عن إدراك حقيقته جدير بأن يوقع في الكثير من المشكلات التأويلية، فيطعن في الخطاب القرآني من ليس له به دراية، ولذلك نجده يحكي عن من طعن فيه فيقول : " أما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل ..

ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا، لأنا نقول : نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر.

وتقول : كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا، والفعل لم يكن وإنما كون.

وتقول : كان الله، وكان بمعنى حدث، والله عز وجل قبل كل شيء بلا غاية، لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن.

والله تعالى يقول : ﴿ فَإِذَا عَزَمَ الْأَمْرُ ﴾ [محمد : 21] ، وإنما يعزم عليه.

ويقول تعالى : ﴿ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ ﴾ [البقرة : 16] ، وإنما يربح فيها.

ويقول : ﴿ وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ﴾ [يوسف : 18] ، وإنما كذب به.

ولو قلنا للمنكر لقوله : ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ ﴾ [الكهف : 77] ، كيف كنت قائلا في جدار رأيته على شفا انهيار : رأيت جدارا ماذا ؟ لم يجد بدا من أن يقول : جدارا يهم أن ينقض ... وأيا ما قال فقد جعله فاعلا " [1].

فأنت تلاحظ أن مرتكز ابن قتيبة على المجاز يأوي إلى ركن مكين، وهو واضح شديد الوضوح. ولكنه شديد الوضوح في مواجهة الخصوم من غير المسلمين، الطاعنين على القرآن، والذين نصب ابن قتيبة نفسه مدافعا عنه في مواجهتمهم كما أسلفنا. أما في داخل

[1] المصدر السابق، ص 132.

الدائرة الإسلامية، فقد وضع ابن قتيبة نفسه في الجهة المقابلة للمعتزلة. وإذا كانت المعتزلة قد اجتهدت وحاولت أن تصنف آيات الكتاب إلى محكم ومتشابه، وكان المحكم عندها هو ما يتفق مع أصولها العقلية، وعملت على تأويل ما تراه متشابها حتى يتفق مع تراه محكما. إذا كان هذا هو صنيع المعتزلة، فقد كان صنيع ابن قتيبة، في الكثير من القضايا، على العكس من ذلك تماما، فقد كان يرى أن ما يتفق مع مذهبه السني محكما وما يخالفا متشابها يحتاج إلى التأويل. " وجدير بالذكر أنه – على عكس المعتزلة – لا يضع المحكم مقابلا للمتشابه، ولا يرد المتشابه إلى طريقة العرب في التعبير*، وبذلك يعد المجاز وحده هو مدخله للتأويل. ونتيجة لذلك فقد كان من الطبيعي أن يتسع مفهوم المجاز عنده "[1]، ليشمل كل القضايا التي كانت متكأ للطعن في القرآن، والتي جرد لها كتابه تأويل مشكل القرآن.

ومن أوجه هذا الخلاف، مخالفته للمعتزلة في مسألة طبيعة كلام الجماد عامة، فالمعتزلة ترى ذلك كله من المجاز الذي تقتضيه طبيعة الموقف، أما هو فلا يتحرج من نسبة كلام حقيقي للسماوات والأرض، وللجنة والنار، وللجبال والطير.

يقول ابن قتيبة : " وأما تأولهم في قوله جل وعز للسماوات والأرض : ﴿ ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ﴾ : إنه عبارة عن تكوينه لهما. وقوله لجهنم : ﴿ هل امتلأت وتقول هل من مزيد ﴾، إنه إخبار عن سعتها – فما يحوج إلى التعسف والتماس المخارج بالحيل الضعيفة ؟ ..

وما في نطق جهنم ونطق السماء والأرض من العجب؟ والله تبارك وتعالى ينطق الجلود، والأيدي، والأرجل، ويسخر الجبال والطير، بالتسبيح، فقال : ﴿ إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشي والإشراق، والطير محشورة كل له أواب ﴾، وقال : ﴿ يا جبال أوبي معه والطير ﴾، أي سبحن معه. وقال : ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا ﴾.

* إذا كنا نتفق مع الباحث حول عدم وضع ابن قتيبة للمتشابه بإزاء المحكم، كما هو واضح في منهج المعتزلة، فإننا نتحفظ على قوله بعدم رده المتشابه إلى طريقة العرب في التعبير، والحقيقة أن منهجه في تأويل مشكل القرآن يقوم على هذا الأساس أحسن قيام، بل إننا نعتبر أن هذا الأساس هو أحد ركني قانون التأويل عنده، كما يتجلى ذلك جليا في كتابه : تأويل مشكل القرآن.

[1] نصر حامد ابو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير، ص 169.

وقال في جهنم : ﴿ تكاد تميّزُ من الغيظ ﴾، أي تتقطع غيظا عليهم، كما تقول : فلان يكاد ينقد غيظا عليك، أي ينشق ...

وهذا سليمان عليه السلام يفهم منطق الطير وقول النمل "[1].

فههنا إذن منطقان : منطق للتعامل مع الطاعنين على القرآن من غير المسلمين، ومنطق لآخر للتعامل مع المتأولين من المسلمين، وعلى رأسهم المعتزلة. ففي وجه أولئك يشهر ابن قتيبة سلاح المجاز، لأنه السلاح الوحيد الذي ينقذه مما يتوهمونه في القرآن من غموض ولبس. أما في مواجهة هؤلاء، وهم يملكون ما يملك هو من أسلحة التأويل، فإنه لا يجد بدا من الانتصار إلى مذهبه الفكري « السني تحديدا »، ولو على حساب قاعدة المجاز. على أن ابن قتيبة، وفي مواجهة الطاعنين من غير المسلمين، " يكاد يرفع المجاز إلى مستوى الضرورة اللغوية التي لا محيص عنها للمتكلم. وقد كان من الممكن لهذا الرأي أن يميز ابن قتيبة عن معاصريه جميعا، ولولا أنه يعود – بعد ذلك – ليربط المجاز بالمواطأة بين المتكلمين، وهو بذلك يعيد المجاز لمستوى العرف اللغوي، لا مستوى الضرورة التعبيرية "[2]. وهو فرق منهجي واضح.

3. العقل يتفهّم النص

يذهب ابن قتيبة بالعقل مذهبا مغايرا لما يذهب إليه المتكلمون، ففي الوقت الذي ذهبت فيه المعتزلة إلى أن العقل هو معيار الحقيقة الدينية، وإلى تقعيد القواعد العقلية التي يفهم الخطاب في ضوئها وتتأول النصوص بما يناسبها. يذهب ابن قتيبة إلى أن دور العقل ينحصر في أنه يتفهّم النص ويستنطقه ويحاول أن يقف على ما يقول. وفي كل مناقشاته للخصوم، أو في تحليله لآيات القرآن الكريم، وبتعبير أدق في تتبعه لمسارات حركة المعنى داخل بنية الخطاب، نجده لا يضع العقل بإزاء النص مقابلا له وفي مواجهته، ولكن العقل عنده تابع للنص وخادم له، يحاول أن يتفهم ويستطلع ويكتشف، ولا يعارض أو يواجه. ولننظر إليه كيف يقلّب القضايا المشكلة على وجوهها، فيضع الاحتمالات الممكنة ثم ينفي

[1] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن، ص 112.
[2] نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 170.

ما يستحق النفي ويثبت ما يستحق الإثبات، أو يتساءل إذا كان التساؤل أفيد وأنفع، فيقول في مناقشته لإشكالية المشيئة : " أما النظر، فلم يقل أحد من الناس أن شيئا يحدث في الأرض لا يعلمه الله، فيقول: [وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِعلم اللَّهِ]، وإنما اختلفوا في الإذن الذي هو المشيئة والإطلاق، فقال المثبتون لم يشأ الله أن يؤمن جميع الناس، ولو شاء لآمنوا، فليس لنفس أن تؤمن حتى يشاء الله ذلك ويطلقه. وقال أهل القدر : قد شاء الله هذا لكل نفس وأطلقه، فلها أن تؤمن إن شاءت. وفي صدر هذا الكلام دليل على ما قال أهل الإثبات، لأن النبي ﷺ كان يحب إيمان قريش فأنزل الله عليه ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآَمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾. ثم قال على إثر ذلك : ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ﴾ يريد بمشيئته وإطلاقه، فأوّل الكلام دليل على آخره، والناس مجمعون لا يختلفون على أن القائل إذا قال : لو شئت لأتيتك أنه لم يشأ إتيانه، ولو شئت لحججت أنه لم يشأ الحج، ولو شئت لتزوجت أنه لم يشأ التزوج، فكذلك يلزم في ﴿ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ و ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾. فإن قال : لو شاء لآمنوا إجبارا، ولكنه لم يشأ أن يجبرهم على ذلك، قيل له : لم يشأه على حال، فاجعله بأي وجه شئت. وقيل : والله يفعل بعباده ما هو أصلح لهم في كل حال عندهم، فأي الأمرين كان أصلح لهم ؟ أن يجبرهم على الإيمان فيؤمنوا، أو يخليهم وشأنهم فيكفروا ؟ فهذا النظر "[1].

وإذن فالعقل / النظر عند ابن قتيبة ليس معيارا للحقيقة الدينية، كما هو عند المعتزلة، وليس ركنا قائما بذاته في مواجهة النص. ولكنه أداة فهم واستنباط فقط، ولا يمكنه أن يمتلك أي سلطة تجعل منه معيارا للخطأ والصواب، أو للتحسين والتقبيح.

[1] ابن قتيبة : الاختلاف في اللفظ، ص 16.

المبحث الخامس: الغزالي وقانون التأويل

ويعتبر الغزالي من أشد العلماء حرصا على وضع قانون شامل يكون مرجعا للتأويل. والحقيقة أن حياة الغزالي إجمالا كانت اجتهادا حثيثا لإحداث قطيعة معرفية مع التراث العقلي الإسلامي الذي سبقه. ومحاولة إرساء الفكر الإسلامي على أسس وقواعد جديدة. وإن قراءة بسيطة لمجمل عناوين كتبه لتقودنا إلى هذه النتيجة، فقد كتب إحياء علوم الدين وهو مراجعة شاملة لمختلف المعارف الإسلامية السابقة، وكتب المنقذ من الضلال، وهو دعوة صريحة للتخلص من وطأة فكر الفلاسفة والمتكلمين، وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، وهو غربلة شاملة للآراء والمعتقدات التي عكرت الحياة الإسلامية، والاقتصاد في الاعتقاد ... إلخ. وأهم هذه الكتب هو قانون التأويل. وهو رسالة صغيرة مكملة لما ابتدأه في الفيصل. وهو فيما نعلم أول رسالة سميت بهذا الإسم، وحاول فيها صاحبها صوغ قانون متكامل يضبط العملية التأويلية من جوانبها المختلفة، بحيث تكون النتائج التي يتوصل إليها متوافقة مع النقل والعقل من جهة، وتكون محل قبول من مختلف الطوائف الإسلامية من جهة أخرى.

ويستهل الغزالي هذا الكتاب بمجموعة من الأسئلة يوجهها إليه أحد السائلين، تخص بعض المسائل الغيبية، منها ما يتعلق وجود الشيطان وكيفية تأثيره في البشر، ومنها ما يتعلق بالملائكة، ومنها ما يتعلق بحقيقة البرزخ، وحقيقة الشفاعة، والجنة والنار، وغيرها. وقد اعترف الغزالي بحساسية ودقة مثل هذه الأسئلة، ومن هذا المنطلق فهو يكره أن يخوض فيها، فيقول : " أسئلة أكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن إذا تكررت المراجعة أذكر قانونا كليا ينتفع به في هذا النمط "[1]. وفي سبيل إدراك أعمق لحقيقة هذا القانون فهو يقسم الغزالي مواقف المسلمين من التأويل إلى عدة أقسام.

[1] الغزالي : قانون التأويل، تحقيق محمد بيجو، دمشق، ط1، 1993، ص 15.

1. مواقف المسلمين من التأويل

يقسم الغزالي مواقف المسلمين من قضية التأويل إلى خمسة أقسام :

القسم الأول : وهم أصحاب الظاهر، الذين وقفت بهم مداركهم عند الفهم الحرفي للنصوص، وهم : " الذين جردوا النظر إلى المنقول. وهم الواقفون على المنزل الأول من منازل الطريق القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، وإذا شوفهوا بإظهار تناقض في ظاهر المنقول وكلفوا تأويلا، امتنعوا وقالوا : إن الله قادر على كل شيء ... وربما لم يتحاشوا أن يقولوا : إن كون الشخص الواحد في مكانين في حالة واحد مقدور لله تعالى "[1].

ويصنف الغزالي من هؤلاء غلاة الحنابلة، الذين لا يعرفون التأويل ولا يعترفون به. ومع هذا فقد يضطرون إليه اضطرارا، لأن بعض نصوص الشرع يستحيل استحالة مطلقة فهمه على ظاهره، ومن ذلك أن أحمد نفسه اضطر إليه في غير موضع، مثل الحديث الذي أخرجه في مسنده : « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمان »[2]. أو حديث « الحجر الأسود يمين الله في الأرض »[3]. وهذا الموقف الذي اتخذه أحمد هو الذي حمل الغزالي على تتبعه قائلا : " فانظر كيف أوّل هذا، حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهره، فيقول : اليمين تقبل في العادة تقربا إلى صاحبها، والحجر الأسود يقبل أيضا تقربا إلى الله تعالى، فهو مثل اليمين لا في ذاته ولا في صفات ذاته، ولكن في عارض من عوارضه، فسمي بذلك يمينا "[4].

[1] المصدر السابق، ص15.
[2] هو في مسند الإمام أحمد بلفظ : " إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ عَزَّ وَجَلَّ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ "، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2، 1999، ج11، ص 130.
[3] هو في مسند أحمد بلفظ : " عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ دَخَلَ مَكَّةَ اسْتَلَمَ الْحَجَرَ الْأَسْوَدَ وَالرُّكْنَ الْيَمَانِي وَلَمْ يَسْتَلِمْ غَيْرَهُمَا مِنْ الْأَرْكَان "، ج13، ص 27.
[4] أبو حامد الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ص261 .

القسم الثاني : ويقعون في الطرف الأقصى المقابل للقسم الأول، وهم الذين " جردوا النظر إلى المعقول ولم يكترثوا بالنقل. فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم، زعموا أن ذلك صوّره الأنبياء ... فكل ما لم يوافق عقولهم حملوه على هذا المحمل "[1]. ومن هذا الصنف طوائف الفلاسفة، الذين جرد لهم كتابه التهافت.

القسم الثالث : وهم الذين " جعلوا المعقول أصلا فطال بحثهم عنه، وضعفت عنايتهم بالمنقول، فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة المتصادمة في بادئ الرأي وأول الفكر، المخالفة للمعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال، لكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه وكذبوا راويه، إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث "[2]. ومن هؤلاء طوائف المعتزلة.

القسم الرابع : وهم الذين " جعلوا المنقول أصلا، وطالت ممارستهم له، فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة، وتطرفوا من المعقول، ولم يغوصوا فيه، فظهر لهم التصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات. ولكن لما لم يكثر خوضهم في المعقول، ولم يغوصوا فيه، لم يتبين لهم المحالات العقلية "[3]. ومن هؤلاء بعض طوائف من السنة كابن قتيبة، وقد رأينا مواقفه الحادة تجاه المعتزلة، ومنها قفزه على حقيقة المجاز الذي كان ينادي به في مسألة تأويل كلام الجماد.

القسم الخامس : وهم أهل الاعتدال، وهم الفرقة الوسط " الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحدة منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب "[4].

---

[1] الغزالي : قانون التأويل، ص 16.
[2] المصدر نفسه، ص 17.
[3] نفسه، ص 18.
[4] نفسه، ص 19.

وهذا القسم، الذي يعول عليه الغزالي ويعتبره المنهج الأقوم والأضبط لآلية التأويل، محفوف في نظره بالكثير من المخاطر، ويعتبر منهجه عسيرا، وتعتريه الكثير من المزالق، ولهذا لا ينفك يحذر من أن هؤلاء قد " نهجوا منهجا قويما، إلا أنهم ارتقوا مرتقى صعبا، وطلبوا مطلبا عظيما، وسلكوا سبيلا شاقا ... ومن طالت ممارسته للعلوم يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول "[1]. وههنا يفتح بابا عظيما يتعلق بنوعية القارئ [المؤول] ومدى تسلحة المعرفي الذي يتيح له التعامل مع الخطاب، والذي يتناسب طردا مع القدرة على التأويل. فبقدر ما يكون المؤول متسلحا معرفيا بقدر ما تنفتح أمامه آفاق التأويل، والعكس بالعكس. فهل نستطيع هنا أن نقول أن الغزالي قد أرسى أساسا عظيما من أسس نظرية القراءة ؟[2].

وعلى أية حال، فالغزالي يضع بين قوسين موضعين من مواضع التأويل يجب فيهما الحذر : " موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو عن الأفهام، وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلا "[3]. وبهذا يكون الغزالي صادقا مع نفسه ومع مخاطبيه، فيقر بأن هناك من التأويلات البعيدة ما ليس في متناول الناس جميعا، ولا في متناول أصناف كثيرة من العلماء. بل هي من الخصوصيات التي لا تقبل التعميم، ولا تصح فيها المشاحة، بل يحسن فيها الرفق وقبول الرأي الآخر. وإذا كان الغزالي يعترف من جهة أخرى بقصور العقل الإنساني عن الإدراك الكلي لقضايا التأويل، مصداقا لقوله تعالى : ﴿ ما أوتيتم من العلم إلا قليلا ﴾، فهذا دليل عندنا على وعيه بمحدودية العقل واحترامه له، ومن ادعى اطلاعه على جميع وجه التأويل فهذا دليل على قلة العقل لا على وفوره !. وهذا المسلك النبيل هو ما يفتح آفاق التأويل على امتداد الزمن وتعاقب الأجيال، لأن التراكم المعرفي جيلا بعد جيل يزود اللاحق بأسلحة معرفية قد لا تكون متاحة للسابق. وهذا من الغزالي

---

[1] المصدر السابق، ص 20.

[2] تتأسس نظرية القراءة في النقد المعاصر على أمتن أركانها وهو القارئ ومدى تسلحه المعرفي، فبقدر ما يكون القارئ متسلحا بالأدوات المعرفية المناسبة، بقدر ما يتيح له ذلك تعاملا خصبا ومثمرا مع الخطاب، وبقدر ما يتيح له ذلك إنتاجا دلاليا وافرا، وقدرة كبيرة على الفهم والتاويل.
انظر : حسن مصطفى سحلول : نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001، ص40 وما بعدها.

[3] الغزالي : قانون التأويل، ص 20.

ذكاء وفطنة وسعة أفق ورحابة صدر وقدرة على الاختلاف دون خصومة. ولذا نجده يوصي بالتوقف عند تعارض الأدلة وكثرة الاحتمال، والإحجام عن القطع؛ إذ القطع بمراد الله تبارك وتعالى على الظن والتخمين خطر، ولا يكون إلا بنفي الاحتمالات، وهذا لا يكون إلا بقيام أحدها على البرهان دون سائرها.

فههنا إذن موقف وسط بين طرفي النقيض : بين المعتزلة والأشاعرة، أو بين الفلاسفة المتكلمين والحنابلة. وفيه وعي كبير بمدى صعوبة ممارسة النص وتحليل الخطاب. وفيه وعي بضرورة التسلح المعرفي. وفيه وعي بضرورة الاختلاف وقبول الرأي المخالف. ونعتقد أن هذه النتيجة التي وصل إليها الغزالي، والتي تتمثل في ضرورة إرساء النشاط التأويلي على دعامتين متينتين هما : دعامة النصوص القطعية الدالة من جهة، ودعامة البرهان العقلي من جهة أخرى، هي نتيجة قادته إليها المجادلات الواسعة التي كان يعقدها مع مختلف التيارات الفكرية التي انتشرت في بغداء، وفي مختلف أنحاء العالم الإسلامي آنذاك، والتي خرج منها بخلاصة مفادها : أنه يستحيل جمع العقول جميعا على تأويلات متقاربة، فضلا عن تأويل واحد.

على أن هذه النتيجة القيمة التي أثبتها هنا في كتابه قانون التأويل، سرعان ما خرمها في موضع آخر في المنقذ، وفتح بابا مغايرا للتأويل أحدث في منهجه شرخا عميقا، وفتح على نفسه أبواب النقد على مصاريعها. فالغزالي يحكي عن نفسه في هذا الكتاب أنه مر بأزمة فكرية بلبلت عليه كل معارفه، واختبر الثقة في المحسوسات فلم تسمح نفسه بالتسليم باليقين فيها، وامتحن الثقة بالعقليات فانهارت العقليات. ثم مكث على هذه الحال بضعة أشهر، ثم عاد إليه اتزانه، " ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف "[1]. وتوصل الغزالي إلى نتيجة هي : " إن الأساس الخادع الذي لا يعدو أن يكون هوة عميقة يتردى فيها الكثيرون إنما هو إرادة تشييد ما وراء الطبيعة على العقل، فما العقل بالنسبة إلى ما وراء الطبيعة إلا السراب الخادع الذي غرر بكثير من الضامئين إلى معرفة الغيب "[2].

[1] أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال، ضمن رسائل الغزالي، ص 581.
[2] عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبنلني، بيروت، ط1، 1974، ص 467.

والغزالي بهذا العمل يفتح بابا إلى التأويل لا يرتكز على العقل، ولا يرتكز على النقل، وإنما يحاول أن يتلمس مفاتيحه من باب آخر، وهو المرتكز على الاتصال المباشر بالذات الإلهية التي تفتح له أبواب المعرفة. هذه المعرفة التي يقسمها إلى ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : إيمان العوام، وهو إيمان التقليد المحض.

المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين، وهو ممزوج بنوع استدلال، ودرجته قريبة من درجة إيمان العوام.

المرتبة الثالثة : إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين.

وإذا كان الغزالي يصر على هذا الطريق فإنه يناقض نفسه، وينفض يديه من كل الأدوات المنهجية التي تسمح له بالوصول إلى التأويل الصحيح للخطاب القرآني، ولكن هل كان هذا صحيحا ؟.

لا يبدو لنا أن هذا كان صحيحا، فالغزالي، وإذا كان قد وصل إلى ما وصل إليه من أمر التسليم والتفويض، فإن هذا ما نعتبره نتيجة، وليس منهجا، ليبقى منهج الغزالي هو تلك القاعدة الإجرائية التي أثبتها في قانون التأويل، والتي ترتكز على جعل العقل أصلا، إذ بالعقل عرف صدق الشرع وبه يثبت، والتي ترتكز أيضا على جعل النقل أصلا، إذ النقل للعقل كالنور للعين، وكأن مرتبة التسليم والتفويض هذه هي مرتبة ثانية مغايرة تماما كل المغايرة المرتبة التي سبقتها. ومع هذا فإن هذا الباب الذي فتحه فيما يخص المعرفة المباشرة بالتسليم للذات الإلهية، هو الباب نفسه الذي يتخذه خصومه وعلى رأسهم ابن رشد، منفذا يصوبون من قبله انتقاداتهم اللاذعة، كما يتجلى ذلك في تهافت التهافت، وفصل المقال، أو مناهج الأدلة.

2. مراتب التأويل ومراتب الوجود

وبعد كل هذا فإن أكثر ما يميز نشاط الغزالي التأويلي هو أنه " لا ينظر إلى التأويل كنمط معرفة ومنهج للوصول إلى الحقيقة، بل كمقام للإنسان في العالم ونمط وجود، وهذا في حد ذاته دليل على حداثته وقدراته التجديدية "[1]. أو بالأحرى يمكن أن نعتبر ذلك تأسيسا لنظرية في المعرفة، بتحليله الدقيق بمراتب الإدراك، وقد جاء في رسالة التفرقة أن " درجات التأويل هي درجات وجود "[2]. فللوجود في نظره خمس مراتب، ولأجل الغفلة عنها نسبت كل فرقة مخالفها إلى التكذيب، وهذه المراتب هي[3] :

أولا، الوجود الذاتي : و" هو الوجود الحقيقي الواقع خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس والعقل عنه صورة فيسمى أخذه إدراكا، وهذا كوجود السماوات والأرض والحيوان والنبات، وهو ظاهر بل هو المعروف الذي لا يعرف الأكثرون معنى سواه ". وإذا كان كذلك فإنه يقبل على حاله، ويجرى على ظاهره فلا يمكن الارتياب فيه ولا يُتأول. بمعنى أنه لا يحتاج إلى مثال. ومن ذلك أخبار النبي الكريم عن العرش والكرسي والسماوات السبع، فـ " هذه أجسام موجودة في أنفسها أدركت بالحس والخيال أو لم تدرك ". وأنت تلاحظ أنه يسوي هنا بين الوجود الذاتي الواقعي في دائرة الحس أو مما هو واقع خارجها مما هو من شأن الغيب.

ثانيا، الوجود الحسي : وهو " ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجودا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهده النائم، بل كما يشاهده المريض المتيقظ، إذ قد تتمثل له صورة ولا وجود لها خارج حسه حتى يشاهدها كما يشاهد سائر الموجودات الخارجة عن حسه ... ". ومثاله أيضا ما يتمثله الأنبياء من أمور الغيب، أو كمن يشاهد النبي الكريم في نومه، وقد قال :

---

[1] زهير الخويلدي : في تهافت الخصومة بين الغزالي وابن رشد حول قانون التأويل. مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الأوقاف بسلطنة عمان، العدد 19، 2007.
[2] الغزالي : فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص 258 وما بعدها.
[3] المصدر نفسه، ص 257

« من رآني فقد رآني حقا، فإن الشيطان لا يتمثل بي ». " ولا تكون رؤيته بمعنى انتقال شخصه من روضة المدينة إلى موضع النائم، بل هي على سبيل وجود صورته في الحس فقط ". ومن هذا الوجه يفهم الغزالي قول النبي الكريم « يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش أملح فيذبح بين الجنة والنار ». ويعلق عليه بأن " من قام عنده البرهان على أن الموت عرض أو عدم عرض وأن قلب العرض جسما مستحيل غير مقدور، ينزل الخبر على أن أهل القيامة يشاهدون ذلك ويعتقدون أنه الموت، ويكون ذلك موجودا في حسهم لا في الخارج، ويكون بذلك سببا في حصول اليقين باليأس عن الموت بعد ذلك ".

ثالثا، الوجود الخيالي : والذي هو " صورة هذه المحسوسات إذا غابت عن حسك، فإنك تقدر على أن تخترع في خيالك صورة فيل وفرس وإن كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود بكمال صورته في دماغك لا في الخارج ". ومثاله قول النبي الكريم : « كأني أنظر إلى يونس بن متى عليه عباءتان قطوانيتان يلبي وتجيبه الجبال، والله تعالى يقول له : لبيك يا يونس ». وهذا الخبر في رأي الغزالي ما هو إلا مجرد تفهيم بالصورة لا عين هذه الصورة، والدليل في ذلك أن النبي قال : كأني، وهذا القول يشعر بأنه لم يكن حقيقة النظر بل كالنظر.

رابعا، الوجود العقلي : وهو " أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى، فيتلقي العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج كاليد مثلا، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها وهي القدرة على البطش، والقدرة على البطش هي اليد العقلية، وللقلم صورة ولكن حقيقته ما تنقش به العلوم، وهذا يتلقاه العقل من غير أن يكون مقرونا بصورة قصب أو خشب وغير ذلك من الصور الخيالية والحسية ".

ويضرب الغزالي لذلك مثالا قول النبي الكريم : « آخر من يخرج من النار يعطى من الجنة عشرة أمثال هذه الدنيا ». والاعتراض يكمن في التساؤل عن إمكانية اتساع السماء لعشرة أمثال الدنيا. إلا أن المتأول يقطع هذا التعجب ويقضي عليه بأن التفاوت تفاوت معنوي عقلي لا حسي ولا خيالي.

خامسا، الوجود الشبهي : وهو " أن لا يكون نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته، لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل، ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته "، و" مثاله الغضب والشوق والفرح والصبر وغير ذلك مما ورد في حق الله تعالى "، وهي تحمل في حالة الغضب مثلا على ثبوت صفة يصدر منها ما يصدر من الغضب كإرادة العقاب، والإرادة لا تناسب الغضب في حقيقة ذاته ولكن في صفة من الصفات.

ويخلص الغزالي إلى أن " كل من نزل قولا من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين، وإنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني ويزعم أن ما قاله لا معنى له وإنما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر المحض والزندقة. ولا يلزم كفر المؤولين ما داموا يلازمون قانون التأويل ... وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه "[1].

وبهذه المراتب الخمس يكون الغزالي قد صاغ قانونه في شكله النهائي، وخصوصا أن أغلب الفرق تكاد تتفق على هذه القواعد التأويلية، ما حدا بالغزالي أن يقررها في كثير من الاطمئنان قائلا : " فاسمع الآن قانون التأويل، فقد علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل .. واتفقوا أيضا على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر، والظاهر الأول هو الوجود الذاتي، فإذا ثبت تضمن الجمع، وإن تعذر فالوجود الحسي، فإنه إن ثبت تضمن ما بعده، فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي، وإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان، فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين "[2].

[1] الغزالي : فيصل التفرقة، ص 260.
[2] المرجع نفسه ص 262.

وإذن فمدار الأمر كله على البرهان، غير أننا نلاحظ أن الهاجس الذي كان يسكن الغزالي هو تهم التكفير المتبادلة بين الفرق الإسلامية المختلفة. وهذا ما حمله على الاجتهاد لرسم الإطار الشامل (القانون)، الذي يسع الجميع من جهة، ويحقق من جهة أخرى الحدود التي تفصل بين الإسلام وغيره. وفي غير ما موضع من رسائله، نجده يذكر هذا الباعث[1]، ومن هنا قلنا أن حياة الغزالي كانت اجتهادا لإحداث قطيعة معرفية بين فترتين من فترات التاريخ العقلي للعرب والمسلمين.

[1] انظر :الغزالي : فيصل التفرقة، ص 265.

المبحث السادس: ابن رشد وقانون التأويل العربي

يعتبر ابن رشد اللؤلؤة الأخيرة في عقد الحضارة الإسلامية، الذي ضم أطيافا من العلماء من مختلف المشارب والتيارات، والذين ازدهر بهم النشاط التأويلي في مختلف العصور، فشكل ذلك التنوع والاختلاف عاملا جديا لاقتداح القرائح وإبداء الرأي. وإذا كان ابن رشد يمثل هذه الصفحة الأخيرة في كتاب الحضارة العربية الإسلامية، فإنه بالمقابل يمثل الصفحة الأولى في كتاب الحضارة الناشئة في أوروبا، حتى سماه البعض بالعقل المهاجر، العقل الذي لفظته حضارته فلم تنتفع به وتلقفته الحضارة الأوروبية الناشئة ومنحته الحماية فأشرق في سمائها وبدد ظلمات العصور الوسطى[1].

نشأ ابن رشد في الأندلس، وكان لهذه النشأة المغربية دورها في إبعاده عن جو الملاسنات الكلامية التي رأيناها في المشرق، وفسح له المجال لكي يرى عن كثب مختلف النزعات التأويلية التي سادت في المشرق. وأتاح له أن يتعامل معها على قدم المساواة، أو بالأحرى بقدر كبير من الحيادية، الناتجة عن نظرته الشمولية الواسعة. ويذهب الجابري أكثر من ذلك فيرى أن النشاط العلمي في الأندلس والمغرب عموما لم يكن يخضع للشروط الاجتماعية والثقافية ولا السياسية نفسها التي كان يخضع لها في المشرق. فإذا كان يرى أنه " في البدء كان الخلاف "[2] في المشرق، فقد كان يرى أنه " في البدء كان مسح الطاولة "[3] في المغرب، يعني بذلك أن المغرب كان له استقلالية سياسية وثقافية واسعة عن المشرق، سمحت له بتناول المشكلات العلمية بموضوعية عالية، ومنها إشكالية التأويل.

وإذا كان تركيز ابن رشد على الغزالي، فإن ذلك لا يرجع إلى كون الغزالي ذا مذهب فكري قائم بذاته، ولكن لكونه يمثل البؤرة التي تجمعت فيها كل مياه التيارات المتصارعة في المشرق. ولكون الغزالي يقدم نفسه على أنه أساس أنه يمثل قطيعة معرفية مع كل التراث

[1] انظر : محمد بيصار : الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، دار الكتاب اللبناني، ط3، 1973، ص 192-194.
[2] محمد عابد الجابري : مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، بيروت، ص 12.
[3] المرجع نفسه، ص 32.

العقلي الذي سبقه[1]، والتراث التأويلي منه على وجه الخصوص، ومؤسسا لنمط جديد في التعامل مع النص. ومن هنا تبرز أهمية الغزالي بالنسبة لابن رشد.

1. طبيعة المتلقي ودورها في تشكيل الخطاب

وأول ما يصادفنا من نقاط الاختلاف بين الرجلين أن الغزالي كان يركز على ثنائية الظاهر والباطن، بمعنى أن للنصوص ظاهرا يتيحه الفهم المباشر، وباطنا لا يتوصل إليه بالتأويل. في حين نجد ابن رشد يرى رأيا مخالفا. يرى أن طبيعة المتلقي أو بالأحرى المتلقين، هي التي اقتضت أنماطا متغايرة من الخطاب. فإذا كانت مدارك المتلقين تختلف، وإذا كانت قدراتهم العقلية تتفاوت وتتنوع، فإن هذا يقتضي أنواعا من الخطاب تختلف وتتنوع بحسب قدراتهم على التلقي. وهذا هو السر في ورود بعض النصوص التي يتضمنها الخطاب القرآني على ظاهرها، يفهمها الجميع وتتقبلها العامة من المخاطبين، في حين ترد نصوص أخرى تحتمل المعنى والآخر، فهذا النوع من النصوص هو لطائفة مخصوصة من المخاطبين لا تستسيغ عقولهم إلا هذا النوع من الخطاب.

والحقيقة أن ابن رشد هنا لا يرد على الغزالي ولا يريد أن يهدم قواعده المنهجية فحسب، ولكنه يقصد من طريق خفي النشاط التأويلي الاعتزالي ومن ورائه الأشاعرة. ففي نظر ابن رشد، لقد كانت المرجعيات الفكرية لهذه المدارس هي التي تحدد هذه القواعد المنهجية للتأويل وتلونها بألوانها. وهذا ما يريد أن يتجاوزه، محاولا إرساء قواعد جديدة للتعامل مع الخطاب.

وعلى هذا الأساس، الذي نعتبره القاعدة المنهجية الأساسية والمفتاح الصحيح للنشاط التأويلي عند ابن رشد، تنبني نظريته التأويلية، فهو يرى أن طبائع الناس تختلف في قابليتها لاكتساب المعرفة التي يسميها التصديق، فمن الناس من يكتسب المعرفة بالأقاويل البرهانية، أي بآليات التفكير النظري التجريدي، ومنهم من لا يقوى على هذه الآليات التجريدية ويكتفي بالأقاويل الجدلية التي يكتسب بها المعرفة، كما يكتسب الفريق الأول معرفته بالبراهين، وثمة

[1] عبد الجليل بن عبد الكريم: التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004، ص 7.

فريق ثالث من الناس لا يقوى على الأقاويل البرهانية ولا يصبر على الأقاويل الجدلية، ولا يتسع طبعه إلا للأقاويل الخطابية. هذا الاختلاف في طبائع البشر لم يفض فقط إلى تعدد وسائل اكتساب المعرفة، بل أفضى إلى أن تراعي الشرائع السماوية هذا الاختلاف. يقول ابن رشد : " وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية "[1]، مصداقا لقوله تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل : 125]. فالحكمة غير الموعظة والموعظة غير الجدل.

ويرى كذلك أن طريق التصديق المشترك بين الناس جميعا هو طريق الأقاويل الخطابية، ثم تضيق الدائرة إلى أن تصير إلى أهل البرهان والتأويل. وإن الخطأ الذي وقع فيه أهل المذاهب الفكرية على اختلافهم، هو قلبهم هذا الترتيب وحرصهم على التأويل والبرهان قبل الموعظة والبيان، كما كانت تقول المعتزلة مثلا وعنها الأشعرية أن " أول الواجبات النظر "[2]، مع أنه لا يقوى على النظر والبرهان والتأويل جميع الناس. وقد خلص إلى هذه النتيجة باستقرائه للخطاب، فكان يقول : " وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إما من قبيل فطرهم، وإما من قبل عاداتهم، وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم، بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلي إلا لأهل البرهان"[3].

وإذن فقد أدى ذلك الاختلال في ترتيب الأولويات في نظر ابن رشد إلى خلخلة العقائد والتصورات، وأدى إلى الفرقة والتباغض وتقسيم المسلمين فرقا وشيعا، " وذلك ظاهر

[1] ابن رشد : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 31.
[2] القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف، ص 26.
[3] ابن رشد : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 46.

جدا من حال الصدر الأول، وحال من أتى بعدهم. فالصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل دون تأويلات فيها، ومن كان منهم وقف على تأويل، لم يصرح به، وأما من أتى بعدهم فإنهم لما استعملوا التأويل قل تقواهم، وكثر اختلافهم، وارتفعت محبتهم، وتفرقوا فرقا "[1]. ولذلك قال أبو بكر الصديق رضي اله عنه لما سئل عن معنى آية من القرآن الكريم : أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن فسرت كلام الله تعالى برأيي. ومع اعتقادنا أن أبا بكر كان له فهم وتأويل على نحو ما، إذ من غير المعقول أن يؤمن بخطاب لا يفهمه، فقد لزمته الفضيلة لما احتفظ بهذا التأويل لنفسه ولم يرد أن يدعو إليه غيره، وترك الباب مفتوحا لغيره.

فههنا قاعدة منهجية جديدة تظهر مع ابن رشد، وهو اعتباره أن الخطاب القرآني خطابات، وليس جنسا واحدا، ولا على نجر واحد. تتنوع هذه الخطابات وتختلف تبعا لاختلاف وتنوع المخاطبين وأحوالهم وقدراتهم واستعداداتهم. ويكون ابن رشد بهذا الرأي قد أسس ركيزة أساسية من نظرية التلقي والتأويل، والتي تعتبر المتلقي وتدرجه كضميمة لا يمكن الاستغناء عنها، ولا يمكن الفصل بينها (المتلقي) وبين الخطاب في حد ذاته. وإذا ثبتت هذه القاعدة المنهجية، لم تعد ثنائية الظاهر والباطن ثنائية تفهم على مستوى رأسي، الظاهر في الأعلى والباطن في العمق، ولكن ثنائية مبسوطة على مستوى أفقي، ثنائية تحدد اختلاف المخاطبين وتنوعهم، يقول ابن رشد : " إن الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول، وإن الظاهر منها فرض الجمهور، وإن المؤول فرض العلماء. وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويليه، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويليه للجمهور كما قال علي رضي الله عنه : حدثوا الناس بما يفهمون أتريدون أن يكذب الله ورسوله؟ "[2].

وقد كان ابن رشد شديدا على الغزالي في هذا الباب. وإذا كان الغزالي يعترف بأن في بعض الخطاب من العواصة والغموض ما يحمل على التفويض والتسليم، فإن ابن رشد يعنفه أشد التعنيف، على إخراجه لهذا العويص للعامة وشغلها به. بمعنى أن الغزالي لم يلتزم بالقانون الذي وضعه، وخاصة عند تكفيره للفلاسفة وبعض المتكلمين، وهذا ما حدا بابن رشد

[1] المصدر السابق، ص 65.
[2] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص 99.

إلى محاكمته إلى قانونه هو. قال ابن رشد : " جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء على ما اداه إليه فهمه، وذلك في كتابه الذي سماه بالمقاصد، فزعم أنه إنما ألف هذا الكتاب للرد عليهم، ثم وضع كتابه المعروف بتهافت الفلاسفة فكفرهم فيه ... وأتى فيه بحجج مشككة وشبه محيرة أظلت كثيرا من الناس عن الحكمة وعن الشريعة.

ثم قال في كتابه المعروف بجواهر القرآن : إن الذي أثبته في كتاب التهافت هي أقاويل جدلية، وأن الحق إنما أثبته في المظنون به على غير أهله. ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الأنوار، فذكر فيه مراتب العارفين بالله فقال : إن سائرهم محجوبون إلا الذين اعتقدوا أن الله سبحانه غير محرك للسماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرك، وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهية. وقد قال في غير ما موضع : إن علومهم الإلهية هي تخمينات بخلاف الأمر في سائر علومهم.

وأما في كتابه الذي سماه المنقذ من الضلال فأنحى فيه على الحكماء وأشار إلى أن العلم إنما يحصل بالخلوة والفكرة، وأن هذه المرتبة هي من جنس مراتب الأنبياء في العلم وكذلك صرح بذلك بعينه في كتابه الذي سماه بكيمياء السعادة، فصار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين : فرقة انتدبت لذم الحكماء والحكمة وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقرر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة "[1].

ولنا أن نتساءل في الأخير : هل كان هناك خلاف حقيقي بين الغزالي وابن رشد من حيث المنهج؟

والجواب عن هذا السؤال يحملنا على أن نعيد مراجعة القواعد الإجرائية للتأويل عند كلا الرجلين. والحقيقة التي نصل إليها من خلال هذه المراجعة، أن كلاهما كان يؤسس اجتهاده على البرهان، كمرجعية ثابتة للتأويل، وإذا كان البرهان من الناحية المنطقية يتأسس

[1] المصدر السابق، ص 150-151.

على المسلمات، ومن ثم يتدرج إلى النتائج. وإذا كانت هذه المسلمات ليست متطابقة وليست سواء عند المتأولين، فإن هذا سينتهي بها حتما إلى الاختلاف في النتائج. ومن هنا يمكن أن نقسم نتائج التأويل إلى قسمين :

قسم محتمل، وهو يدخل في نطاق الإمكان، ولا يمكن أن يسع المتأولين فيه إلا قبول الاختلاف، وهذا لا يعني في نظر ابن رشد رفعا للتناقض المتوهم بين العقل والنقل، أو بين السمع والنظر، ولكنه " الوسيلة المثلى للمحافظة على شمولية الوحي وانفتاحه على جميع الناس مهما كانت فطرهم وملكاتهم المعرفية "[1].

وقسم يستحيل في حقه الإمكان، وهو القسم الذي يثبت البرهان استحالة المقدمات التي يتأسس عليها.

2. تأسيس التعددية

وبعد هذا فالغزالي وابن رشد متفقان على أن المعرفة اليقينية هي المعرفة القائمة على البرهان. وتبقى المعرفة الجدلية نوعا من المعرفة الظنية. أما المعرفة الخطابية فهي معرفة تخييلية، كما عرفنا ذلك عند الغزالي، وكما أكده ابن رشد نفسه[2].

أما ما ينفرد به ابن رشد دون الغزالي فهو دفاعه الصريح عن الحق في الاختلاف وتعددية التأويل. هذه التعددية التي تفرضها طبائع الناس واختلاف مرجعياتهم الثقافية والاجتماعية، كما قال أبو زيد في قراءته لابن رشد: " التعددية إذن القائمة في طباع البشر وفي اختلاف عاداتهم ومرجعياتهم، أمر حرصت الشرائع على التعامل معه بوصفه حقيقة سابقة عليها. ولم تسع الشرائع لإلغاء التعددية أو للقضاء عليها، بدليل أنها انطوت في بنية خطابها – الخطاب الإلهي – على تعددية مماثلة، تجعل الخطاب مفتوحا لآفاق التأويل والفهم. إن ثنائية الظاهر والباطن التي يتضمنها الخطاب الإلهي، ليست ثنائية تسعى إلى الإخفاء كما فهم بعض المتصوفة والباطنية، ولكنها ثنائية التعددية في البشر. وتسمح لكل

[1] زهير الخالدي : في تهافت الخصومة بين الغزالي وابن رشد، المقال السابق.
[2] ابن رشد : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 32.

البشر بأن يكونوا مخاطبين. وبعبارة أخرى ليست الشرائع خطابا موجها للصفوة التي تمتلك حق احتكار الفهم والتأويل، بل هي خطاب للناس جميعا تعددت مستوياته مراعاة لاختلاف مستويات المخاطبين "[1].

ومن هنا. وإذا كان الخطاب القرآني مفتوحا على الناس جميعا، فهذا يعني أنه موجه إلى الإنسان بما هو إنسان، بغض النظر عن المكوّن الثقافي الذي يشكل الخلفية الفكرية للمخاطبين. إن الخطاب القرآني هو خطاب عام للمؤمنين به وللكافرين به، للذين يتوافقون معه، وللذين يختلفون. ويبقى العقل المجرد في الأخير هو الوسيلة الوحيدة للتعامل مع هذا الخطاب. وبناء على هذه القاعدة، يصل ابن رشد إلى نتيجة تنطوي على قدر كبير من الجرأة، " وذلك إلى درجة تجعله يجيز أن يخالف العقلُ، بما يصل إليه من نتائج، الإجماعَ في الأمور النظرية. ويوجب تأويل ما يخالف النظر العقلي من ظواهر النصوص "[2]، قائلا بأن " الفقيه إنما عنده قياس ظني. والعارف عنده قياس يقيني "[3].

ونحن نعلم أن هذه النتيجة مثيرة للتساؤل، أو بالأحرى مثيرة للشك. فهل من الممكن أن يصل العقل إلى نتائج تخالف المتعارف عليه من ظواهر الخطاب القرآني ؟ هل يمكن أن يكون في القرآن ما يخالف العقل ؟ إنه سؤال جدير بالطرح والمناقشة. ومع هذا فالرأي الذي نذهب إليه أن ابن رشد لم يكن معنيا بهذه النتيجة في حد ذاتها بقدر ما كان معنيا برد الاعتبار للعقل، وإعطائه حقه في الاختلاف وحريته في التعدد. إن التعدد والاختلاف حقيقية قائمة بذاتها ومكوّن طبيعي في النفس البشرية. وهذا صريح القرآن الكريم : ﴿ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ. وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾ [هود/118، 119]. فكأن الغاية من الخلق هي الاختلاف، بدلالة حرف التعليل « لذلك ». ومن هنا ندرك حملته الشديدة على الغزالي، ودفاعه المستميت، لا عن الفلاسفة الإسلاميين فقط، ولكن عن الفلاسفة من غير المسلمين أيضا، أو من السابقين على الإسلام، واحترامه

[1] نصر حامد أبو زيد : ابن رشد والتعددية، مجلة العربي، تصدرها وزارة الإعلام والثقافة، الكويت، 1993، العدد 114.

[2] محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2003، ص 102.

[3] ابن رشد : فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ص 33.

لأصحاب الشرائع السماوية، وإعذاره لهم فيما يذهبون إليه من أمور دينهم. وفي نظره أن الحكمة ضالة الناس جميعا على اختلاف مللهم وأزمانهم. ولذا فهو لا يتوانى يقبلها حتى ولو جاءته من غير النصوص الدينية الإسلامية الصريحة، " وإذا كان هذا هكذا، فقد يجب علينا أن ألفينا لمن تقدمنا من المقام السالفة، نظراً في الموجودات واعتبار لها، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك، وما أثبتوه في كتبهم. فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به، وشكرناهم عليه. وما كان منها غبر موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم "[1].

وبهذا يخرج ابن رشد من أن يكون التأويل ظاهرة إسلامية خالصة إلى أن يكون ظاهرة إنسانية عامة، تخضع لها كل النصوص الدينية على اختلاف أنواعها[2].

3. قانون التأويل العربي

بقي الآن أن نعرض لقانون التأويل كما يعرضه ابن رشد. وهو يسميه « قانون التأويل العربي ». ويتمثله كما يلي :

يقول ابن رشد[3] : " إن المعاني الموجودة في الشرع توجد على خمسة أصناف، وذلك أنها تنقسم أولا إلى صنفين، وينقسم الآخر منها إلى أربعة أصناف.

فالصنف الأول، الغير منقسم، هو أن يكون المعنى الذي صرح به، هو بعينه المعنى الموجود بنفسه.

والصنف الثاني المنقسم هو أن لا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما أخذ بدله على جهة التمثيل. وهذا الصنف ينقسم إلى أربعة أقسام :

---

[1] المصدر السابق، ص28.

[2] راجع فصل : تحديد قدرة العقل والصلة بينه وبين الوحي من كتاب بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، لمحمد يوسف موسى. وفيه عرض واف لآراء مفكرين كبار من غير المسلمين حول صلة العقل بالوحي، منهم سعاديا الفيومي المتوفي سنة 942م، وابن ميمون اليهودي، والقديس أنسلم المتوفي سنة 1109، وأبيلارد المتوفي سنة 1142، وألبير الكبير وتلميذه توما الإكويني المتوفي سنة 1274، ص 102 وما بعدها.

[3] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص 205.

- أولها، أن يكون المعنى الذي صرح بمثاله لا يعلم بوجوده إلا بمقاييس بعيدة مركبة، تتعلم في زمان طويل وصنائع جمة، ولا يمكن أن تقبلها إلا الفطر الفائقة ...

- والثاني مقابل هذا، وهو أن يكون يعلم بعلم قريب منه الأمران جميعا، أعني: كون ما صرح به هو مثال، ولماذا هو مثال.

- والثالث أن يكون يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، ويعلم لماذا هو مثال بعلم بعيد.

- والرابع عكس هذا، وهو أن يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، وبعلم بعيد أنه مثال.

فأما الصنف الأول من الصنفين الأولين فتأويله خطأ بلا شك.

وأما الصنف الأول من الثاني وهو البعيد في الأمرين جميعا، فتأويله خاص في الراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين.

وأما المقابل لهذا، وهو القريب في الأمرين، فتأويله هو المقصود منه، والتصريح به واجب.

وأما الصنف الثالث، ففي تأويله نظر : لأن هذا الصنف لم يأت فيه التمثيل من أجل بعده على أفهام الجمهور، وإنما أتى فيه التمثيل لأجل تحريك النفوس إليه. وهذا مثل قوله عليه السلام : « الحجر الأسود يمين الله في الأرض »، وغيره مما أشبه هذا، مما يعلم بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، ويعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال، فإن الواجب في هذا ألا يتناوله إلا الخواص من العلماء. ويقال للذين شعروا أنه مثال، ولم يكونوا من أهل العلم لماذا هو مثال، إما أنه من المتشابه الذي يعلمه الراسخون، وإما أن ينقل التمثل فيه لهم إلى ما هو أقرب من معارفهم أنه مثال.

والقانون [في هذا الصنف] هو ما سلكه أبو حامد في كتاب التفرقة * ...

وأما الصنف الرابع، وهو المقابل لهذا، وهو كونه أن يكون مثالا معلوما بعلم بعيد، إلا أنه إذا سلم بأنه مثال، ظهر عن قرب لماذا هو مثال، ففي تأويل هذا أيضا نظر، ... فيحتمل أن يقال إن الأحفظ بالشرع ألا تتأول هذه، وتبطل عند هؤلاء الأمور التي ظنوا من قبلها أن ذلك القول مثال، وهو الأولى. ويحتمل أيضا أن يطلق لهم التأويل لقوة الشبه الذي بين ذلك الشيء وذلك الممثل به. إلا أن هذين الصنفين متى أبيح التأويل فيهما تولدت منها اعتقادات غريبة وبعيدة من ظاهر الشريعة، وربما فشت فأنكرها الجمهور. وهذا هو الذي عرض للصوفية ولمن سلك من العلماء هذا المسلك ".

هذا، ويمكن أن نلخص شبكة القواعد هذه. والتي تشكل قانون التأويل العربي كما يتصوره ابن رشد فيما يلي[1] :

أولا : أن يكون المعنى الظاهر من النص هو المراد حقيقة في نفس الأمر. وهذا الصنف لا يجوز تأويله مطلقا، بل يجب أخذه على ظاهره للناس جميعا.

ثانيا : أن يكون المعنى الظاهر للنص ليس مرادا، بل هو مثال ورمز للمعنى المقصود حقيقة، ولكنه لا يعلم أنه مثال، ولا لماذا اختير بذاته ليكون مثالا ورمزا لذلك المعنى الخفي، إلا بقياسات بعيدة مركبة، لا يوصل إليها إلا بتعلم طويل وعلوم جمة لا يقدر عليها إلا الخاصة من الناس. وهذا الصنف لا يجوز أن يؤوّله إلا الراسخون في العلم. وليس لأحدهم التصريح به لسواهم.

ثالثا : أن يكون المعنى الظاهر مثالا ورمزا لمعنى آخر خفي، ولكن من اليسير أن يفهم أنه مثال ولماذا هو بذاته مثال. وهذا الصنف ليس لأحد الأخذ بظاهره، بل لا بد من تأويله والتصريح بهذا التأويل للجميع.

* تطرقنا إلى مراتب الوجود الخمسة عند الغزالي، وهي ما يقصدها ابن رشد هنا وقد حذفناها مظنة الإطالة والتكرار.

[1] محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة، ص 97.

رابعا : أن يكون المعنى الظاهر مثالا، ولكن يعرف بنفسه أو بعلم قريب أنه مثال، وبعلم بعيد لا تقدر عليه العامة ومن في حكمهم لماذا هو بنفسه مثال، وذلك مثل قوله ﷺ « الحجر الأسود يمين الله في الأرض ». وهذا الصنف تأويله خاص بالعلماء، يؤولونه لأنفسهم خاصة. ويقال للآخرين الذين شعروا أنه مثال ولكن ليسوا من أهل العلم الذين يعرفون لماذا هو مثال : بأنه من المتشابه الذي يجب عدم البحث عنه إلا للعلماء الراسخين أو ينقل لهم التمثيل لما هو أقرب إلى معارفهم ومداركهم، كما يرى الغزالي في كتابه التفرقة بين الإسلام والزندقة.

وأخيرا : أن يكون المعنى مثالا ورمزا لآخر خفي، ولكن لا يتبين أنه مثال إلا بعلم بعيد، ومتى عرف أنه مثال يتبين بعلم قريب لماذا اختبر بذاته ليكون مثالا. وهذا القسم من الممكن أن نقول بأن الأحفظ للشرع ألاّ يُتعرض لتأويله، بل الأولى بالنسبة لغير العلماء أن نبطل الأمور التي من أجلها ظنوا أن المعنى الظاهر من النص هو مثال لآخر خفي هو المراد منه. ولنا كذلك أن نقول بجواز التأويل لهؤلاء أيضا، وذلك لقوة الشبه بين المعنى الخفي المراد وبين ما ضرب رمزا ومثالا له.

وينبغي أن نلاحظ على قانون ابن رشد هذا جملة من الملاحظات :

في المقام الأول، يجب أن نلاحظ تلك الموضوعية التي اقتربت بابن رشد من البحث العلمي المجرد، الذي لا يتعصب للمذهب ولا للطائفة، ما يؤكد رأي الجابري عن نضج البحث العلمي في المغرب الإسلامي، خلافا لما في المشرق.

وفي المقام الثاني، يجب أن نلاحظ أن البذور الأولى لهذا القانون مستمدة من قانون الغزالي دون شك، ولكن لحقها الكثير من التطوير، وهذا ما يؤكد دور التراكم المعرفي في حل المعضلات التي تعرفها العلوم أثناء تطورها.

وثالثا، نلحظ بقوة دور المعرفة في التأويل، فكلما كان الرصيد المعرفي للمؤول أكبر كلما كانت قدرته على التأويل أحسن، وأنت ترى كيف يحتاج التأويل في بعض الأقسام عند ابن رشد إلى علم بعيد، أي إلى مقاييس بعيدة مركبة، لا تتعلم إلا في زمان طويل وصنائع

جمة، وهذا ما يؤكده الجابري من أن الفرق بين العلماء والجمهور هو فرق في " المعرفة لا غير "[1].

أما رابعا، فمراعاة نوعية المخاطَب، إذ " لما تسلط على التأويل في هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع، ولا تميز له الصنف من الناس الذين يجوز التأويل لفي حقهم، اضطرب الأمر فيها، وحدث فيهم فرق متباينة ". وعليه، إذا كان الجمهور يقتصرون على ما هو مدرك بالمعرفة الأولى المبنية على علم الحس، فإن الشارع الحكيم يخاطبهم بضرب المثل وتصوير الصفات المجردة تصويرا حسيا مستمدا مما هو مشاهد عندهم. كما هو متناثر من صفات الجنة وما فيها من فاكهة ولبن وعسل، أو النار وما فيها من سعير ولهب وزمهرير. أما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الأشياء بالحس، ما يدرك بالبرهان. متوسلين إليه بأنواع الاستدلال الذي يستنبط المجهول من المعلوم.

[1] الجابري : مقدمة مناهج الأدلة، ص 73.

المبحث السابع : تعطيل قانون التأويل

وإذا كنا قد استعرضنا محاولات العلماء صياغة قانون يعصم النشاط التأويلي من الخطأ. وإذا كانت كل طائفة من العلماء قد اجتهدت في صياغته حسبما أتيح لها من أدوات، أو حسبما كانت تعتقده من أصول عقلية، فإن هناك فريقا آخر من العلماء كان يقف موقفا عدائيا من أي نشاط تأويلي. ويرى أن كل البلاوي التي لحقت بالمسلمين بعد رسول الله ﷺ والصحابة رضوان الله عليهم، إنما مردها إلى تأويل الخطاب القرآني بما لا ينطق به، واستغلال الطبيعة اللغوية المطاوعة للنص لتقويله ما لا يقول. ومن هنا فقد نشطت حركة معارضة قوية داخل الحلبة الإسلامية لرفض التأويل وتعطيل القانون الذي يحكمه. ومهما كانت المبررات التي قدمها هؤلاء فقد وجد هذا التيار امتدادا واسعا لا ينكر. ولذا فقد بات من الضروري مناقشة هذا التيار من أجل الوقوف على المبررات اللسانية التي تحكم هذا النوع من التفكير.

1. موقف ابن تيمية

يقف ابن تيمية من التأويل موقفا عدائيا، ويرى أن الفرقة والتناحر الذي وقع فيه المجتمع الإسلامي يرجع إلى علة واحدة تتفرع عنها كل العلل، وآفة فريدة هي رأس كل الآفات، ألا وهي التأويل. ولذلك فمن أجل القضاء على هذه الآفات والعلل يجب اجتثاث العلة الأولى والآفة الأساس، فقال : " ومثار الفتنة بين الطائفتين ومحار عقولهم : أن مدعي التأويل أخطئوا في زعمهم أن العلماء يعلمون التأويل، وفي دعواهم أن التأويل هو تأويلهم الذي هو تحريف الكلم عن مواضعه؛ فإن الأولين لعلمهم بالقرآن والسنن وصحة عقولهم وعلمهم بكلام السلف وكلام العرب، علموا يقينا أن التأويل الذي يدعيه هؤلاء ليس هو معنى القرآن؛ فإنهم حرفوا الكلم عن مواضعه، وصاروا مراتب ما بين قرامطة وباطنية، يتأولون الأخبار والأوامر، وما بين صابئة فلاسفة يتأولون عامة الأخبار عن الله وعن اليوم الآخر، حتى عن أكثر أحوال الأنبياء، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون بعض ما جاء في اليوم الآخر وفي آيات القدر ويتأولون آيات الصفات، وقد وافقهم بعض متأخري الأشعرية على ما

جاء في بعض الصفات، وبعضهم في بعض ما جاء في اليوم الآخر، وآخرون من أصناف الأمة وإن كان تغلب عليهم السنة فقد يتأولون أيضا مواضع يكون تأويلهم من تحريف الكلم عن مواضعه "[1].

ومن هنا يعتبر ابن تيمية امتدادا طبيعيا لفكر الإمام أحمد، والذي كان يرى ضرورة الوقوف عن ظاهر النص، وعدم تجاوزه إلى ما لا ينطق به، ونفهم ذلك جليا عندما نعرف مفهومه للتأويل. فمعنى التأويل عنده هو معناه عند السلف، والذي يحدده كما يلي : " وأما التأويل في لفظ السلف فله معنيان :

أحدهما، تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفا ...

والمعنى الثاني ... هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المخبر به ...

فإذا قيل : طلعت الشمس فتأويل هذا نفس طلوعها. ويكون التأويل من باب الوجود العيني الخارجي، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها "[2].

أ . رفض قانون التأويل

وواضح من كلامه أنه يرفض اصطلاح المتأخرين حول التأويل الذي هو : " صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به "[3]. وإذا كان يرفض اصطلاحهم فالأحرى أن يرفض القانون الذي يتأسس عليه.

وقبل أن يحدد موقفه هذا، فقد صاغ مواقف العلماء السابقين عليه قائلا : " إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية

[1] ابن تيمية : الإكليل في المتشابه والتأويل، دار الإيمان، الإسكندرية، ط1، 2002، ص 25-26.
[2] المصدر نفسه، ص 28.
[3] نفسه، ص 27.

والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعا، وإما أن يقدم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا، فوجب تقديم العقل، ثم النقل، إما أن يتأول وإما أن يفوض. وأما إذا تعارضا تعارض الضدين، امتنع الجمع بينهما، ولم يمتنع ارتفاعهما "[1]. ثم ذكر أن ما صاغه منذ حين هو قانون الرازي، ثم ذكر أن الغزالي قد سبقه إليه، ثم ذكر أن آخرين قد حاولوه من قبله منهم الباقلاني وأبي إسحاق الجويني وابن العربي[*]. ثم حكى عنهم وقال بأنهم قد جعلوه الأصل الذي يعتمدونه، وعليه " فما وافق قانونهم قبلوه، وما خالفه لم يتبعوه "[2].

ولما كان ابن تيمية حريصا على إبطال قانون التأويل، فسرعان ما أعلن ذلك صراحة، فقال: " ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بينا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله "[3].

إلا أن من حق الباحث أن يتساءل عن القانون الذي يريد ابن تيمية أن يلتزمه إذا كان يفسد قوانين أسلافه من العلماء، ولكن هذه البغية تبدو بعيدة المنال، لأن ابن تيمية في كتابه كان هادما ولم يكن بانيا، ناقضا لجهود أسلافه ولم يكن مؤسسا. بمعنى أنه كان مهموما بإبطال القانون الذي اعتمده كل فريق منهم، ولم يكن يحاول صياغة قانون ما، حتى ولو كان هذا القانون خاصا به. ومع هذا يمكن أن نتلمس شيئا منه عندما نفتش مفهومه للتأويل عندما يقول: " وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول

[1] ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، ط2، 1979، ج1، ص 4.
[*] ابن العربي هذا هو أبو بكر بن العربي الاشبيلي، تلميذ الغزالي، وليس هو ابن عربي صاحب الفتوحات، وله كتاب سماه : قانون التأويل. وبالرغم من أن دلالة العنوان واضحة، إلا متن الكتات لا يتطرق من قريب ولا من بعيد إلى قانون التأويل، وإنما هي مجموعة من المواعظ والاجتهادات التأويلية، ولكن كيف يمكن تصنيفها وما هو الضابط الذي يضبطها، فهذا ما لم يستطع الباحث أن يقف عليه، ولا على دلالة العنوان بالنسبة إلى المتن. راجع الكتاب، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1990.
[2] ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، ص 6.
[3] المصدر نفسه، ص20.

الأمر إليه، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وغيره، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى، بل يريدون بالتأويل المعنى الأول أو الثاني "[1].

فأنت ترى أن ابن تيمية لا يختلف عن أحمد في التزام الظاهر، وإذا كان مترددا في قبول المعنى الاصطلاحي للتأويل الذي ظهر عند المتأخرين، فإنه سرعان ما يقرر أن التأويل الصحيح هو ما عرف على عهد الصحابة والتابعين. وهنا تظهر إشكاليته مع التأويل بوضوح : هل يريد ابن تيمية أن يتفاعل مع النص مباشرة، أم يريد يقرأة من خلال القراءة الأولى التي تمت على عهد الصحابة والتابعين ؟

الظاهر من أقوال ابن تيمية أنه يميل إلى اعتماد فهوم الصحابة والتابعين اعتمادا كبيرا، على أن هذا الاعتماد بقدر ما يعين على تفهم النص، والوقوف على ثروة تأويلية لا شك فيها لأقوام عايشوا تشكل الخطاب القرآني، إلا أنه في الوقت نفسه يحد من فاعلية الخطاب لمواكبة تطور حاجات الناس ومداركهم ومرجعياتهم الثقافية والاجتماعية. ولكي نفهم حقيقة مذهب ابن تيمية وموقفه من التأويل، فإننا نرجع إلى الكلام الذي عقده على المقدمة التي أثبتها في أول الكتاب : " إذا تعارضت الأدلة .... إلخ "، فيقول : " والكلام على هذه الجملة بني على بيان ما في مقدمتها من التلبيس، فإنها مبنية على مقدمات :

أولها : ثبوت تعارضها،

والثانية : انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة،

والثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة،

والمقدمات الثلاثة باطله "[2].

---

[1] المصدر السابق، ص 14.
[2] نفسه، ص 78.

ثم يقوم بتفصيل دقيق لهذه المقدمات الثلاث من وجوه عديدة تناهز العشرين وجها، وينتهي في الوجه السادس عشر إلى خلاصة لا يمكن المرور عليها جزافا، وهي التي حكاها عن ابن النفيس، الطبيب الفاضل كما يزعم، والتي يقول فيها : " ليس إلا مذهبان، مذهب أهل الحديث، أو مذهب الفلاسفة، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف ... ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب هؤلاء الملاحدة، فتعين أن يكون الحق مذهب السلف أهل الحديث والسنة والجماعة "[1].

وواضح من كلام ابن تيمية أنه مهموم بتوحيد فهوم الناس إزاء الخطاب القرآني، وإذا كان لا يقبل من تأويلات طوائف المسلمين قليلا ولا كثيرا، ويصر إصرارا واضحا على مرجعية تأويلات السلف، فإنه مطالب بإبراز منهجيات هؤلاء السلف، أو بالأحرى تشخيص القانون الذي يحكم هذه التأويلات، وهذا ما يعسر علينا أن نتلمسه في تراث ابن تيمية.

ب. نفي المجاز

وفي سبيل نسف فكرة التأويل من أساسها، فقد عمد إلى إبطال أهم ركيزة من ركائزه، وهي ركيزة المجاز. ويكاد يكرّس كتاب الإيمان كله في سبيل هذه الغاية. ولذا نجده يتحدث عن هذا التقسيم المتأخر للكلام العربي إلى حقيقة ومجاز، بأنه تقسيم مخترع لم تعرفه العرب قديما ولم يعرفه الرسول ولا صحابته، ولم يتحدثوا عنه، فهذا التقسيم إنما هو " اصطلاح حادث. والغالب أنه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين. فإنه لم يوجد هذا في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف "[2]. ولذا فهو يرى أن " من البلاوى التي ابتليت بها أمة الإسلام، بعد انقضاء قرن الصحابة والتابعين، بدعة القول بوقوع المجاز في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، واعتباره أصلا من الأصول المعتمدة في التأويل "[3].

---

[1] المصدر السابق، ص203.
[2] ابن تيمية : مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، ط3، 2005، ج 7، ص 88.
[3] محمد أحمد لوح : جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997، ص 73.

ومن هنا يتبين لنا معتمد ابن تيمية في هذا الإنكار. إن المعتمد الأول لديه هو عدم وروده كمصطلح عن السلف الصالح في نظره. " وهذا الشافعي هو أول من جرّد الكلام في أصول الفقه لم يقسم هذا التقسيم، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز "[1]. وفي نظره أن أول من تكلم به هو أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه مجاز القرآن، ولكن المجاز عنده لم يكن يعني قسيم الحقيقة، ولكنه كان تعبيرا عن فحوى الآية ومدلولها. ولم يكن هذا المصطلح معروفا عند أئمة اللغة المتقدمين كالخليل وسيبويه وأبو عمرو بن العلاء. وإنما هو مما أستحدث بآخرة حوالي القرن الرابع الهجري. وبالتالي ف " هذا التقسيم لا حقيقة له. وليس لمن فرق بينهما حدّ صحيح يميز به بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل. وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول، بل يتكلم بلا علم "[2].

ومع أن هذا المبرّر، وعند الفحص، لا يكاد يكون مستقيما، إذ من غير المعقول أن يردّ المتأخر كل مستحدث لم يرد عن المتقدم. إلا أن ما هو أكثر إثارة هو اعتباره للعرف اللغوي كضابط تعبيري. فهو يعتبر أن كل ما كانت تستعمله العرب في كلامها هو حقيقة في بابه. فإذا احتج عليه الخصم بقول القائل : " لو قلنا للمنكر لقوله : ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ ﴾، كيف كنت قائلا في جدار رأيته على شفا انهيار : رأيت جدارا ماذا ؟ لم يجد بدا من أن يقول : جدارا يهم أن ينقض، أو يقارب أن ينقض. وأيا ما قال فقد جعله فاعلا "[3]. لا يتوانى ابن تيمية في اعتبار أن " لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور، وهو ميل الحيّ. وفي الميل الذي لا شعور فيه، وهو ميل الجماد، وهو من مشهور اللغة، يقال : هذا السقف يريد أن يقع، وهذه الأرض تريد أن تحرث، وهذا الزرع يريد أن يسقى "[4]. ولذا فليس هناك أي داع لاعتبار الإرادة حقيقية في أحدهما ومجاز في الآخر، لأن الضابط التعبيري هو العرف اللغوي الذي اعتمد الاستعمالين على قدم سواء.

وبنفس الروح يتناول بالنقد ما يعرف عند البلاغيين باسم المشاكلة، فيقول : " كذلك ما ادّعوا أنه مجاز في القرآن كلفظ المكر والاستهزاء والسخرية المضاف إلى الله. وزعموا

[1] ابن تيمية : كتاب الإيمان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1993، ص 84.
[2] المصدر نفسه، ص 92.
[3] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن، ص 132.
[4] ابن تيمية : كتاب الإيمان، ص 103.

أنه مسمى باسم ما يقابله على طريق المجاز. وليس كذلك. بل مسميات هذه الأسماء إذا فعلت بمن لا يستحق العقوبة كانت ظلما له. وأما إذا فعلت بمن فعلها بالمجني عليه، عقوبة له بمثل فعله، كانت عدلا "[1].

وبهذا يكون ابن تيمية قد قضى بصورة نهائية على فكرة المجاز، التي هي قطب الرحى في أي نشاط تأويلي. والظاهر من كلامه أن هذه النتيجة ليست نتيجة قادته إليها الدراسة المجردة للغة وأساليبها، فالمجاز تكاد تعرفه، بصور متفاوتة، كل اللغات دون استثناء، ولكن قادته إليها فكرة إبطال التأويل من الأساس. وعوض أن يحاول ابن تيمية أن يبني قانونه الخاص، ويقدم تصوّره لضوابط التأويل، وضع إشكالية فرعية أخرى في طريق الدراسة اللغوية المجرّدة، وهي الإشكالية التي ستعرف امتدادا لها بعد ذلك على أكثر من صعيد.

2. تداعيت موقف ابن تيمية

لم تقف فكرة تعطيل أداة التأويل وإبطال فكرة المجاز عند ابن تيمية فحسب، بل وجدت لها امتدادا عبر مختلف العصور، وإن كان بصور متفاوتة. ويمكن أن نتلمّس موقف ابن تيمية ومنهجه عند تلاميذه كابن القيّم، وعند غيرهم أيضا. وخير مثال لذلك هو كتاب « ذم التأويل » لابن قدامة المقدسي، والذي يؤسس فلسفته على فكرة الاتباع للصحابة رضوان الله عليهم وللسلف الصالح، في موقفهم من مسألة فهم القرآن الكريم، دون اعتبار للمتغيرات التي طرأت على المجتمع الإسلامي، والتي استدعت وضع القوانين التأويلية. وما يدل على ذلك هو ذلك الاستدلال المكثف من القرآن الكريم، ومن أقوال العلماء، ويخصص لذلك فصلا كاملا[2]، يرغب فيه باتّباع السلف وينفر من اتّباع الخلف، من مثل قوله تعالى : ﴿ وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

[1] المرجع السابق، ص 106.

[2] ابن قدامة المقدسي : ذم التأويل، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح للطباعة والنشر، الشارقة، ط1، 1994، ص 9.

وَرَضُوا عَنْهُ ﴾ [التوبة/100]، أو قوله : ﴿ وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ﴾ [النساء/115].

ومثل هذا الاستدلال في الحقيقة ما هو إلا رسم لمنهج ما في التأويل، وإن كان من طريق غير مباشر، سرعان ما يكشفه عندما يقول : " ومذهب السلف رحمة الله عليهم الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير لها ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سمات المحدثين، بل أمرّوها كما جاءت وردّوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها "[1]. وإذا كنا نستطيع أن نفهم كيف لا يمكن أن يُزاد ولا أن ينقص في آيات الله تعالى، فإن ما لا يمكن استيعابه هو أن يردّ علمها إلى قائلها. وهل تكلم الله تعالى إلا ليفهم عنه ؟ وإلا فإن الامتناع عن التأويل هو امتناع عن الفهم، والامتناع عن الفهم مطعن خطير في حقيقة الإيمان، إذ لا إيمان من غير معرفة.

وتكاد تمتد هذه الاستراتيجية التي تتمثل في رفض التأويل إلى أعصر متأخرة فنلتقي بالشنقيطي في كتابه « منع المجاز »، والذي يؤسسه على أن كلام الله تعالى في كتابه كله على الحقيقة، وليس فيه مدخل للمجاز على الإطلاق، قال : " والذي ندين الله به ويلزم قبوله كل منصف محقق، أنه لا يجوز إطلاق المجاز في القرآن مطلقا "[2]. ولولا شيء من التريث لكان ينفي المجاز عن اللغة أصلا كما ينقل ذلك عن أبي إسحاق الإسفراييني وعن أبي علي الفارسي[3]. والغريب في الأمر أنه يعقد الفصل الأول " في بيان أنه لا يلزم من جواز الشيء في اللغة جوازه في القرآن "[4]. وهذا يعني أن البنية اللغوية للقرآن مفارقة تمام المفارقة للبنية اللغوية للكلام البشري، الأمر الذي يدفع إلى التساؤل عن : كيف يمكن أن يكون القرآن معجزا إذا لم يكن من جنس كلام الذين يريد إعجازهم، مع ملاحظة أنه يؤسس كتابه هذا

[1] ابن قدامة المقدسي : ذم التأويل، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح للطباعة والنشر، الشارقة، ط1، 1994، ص 9.
[2] محمد الأمين الشنقيطي : منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د.ت)، ص 3.
[3] المصدر نفسه، ص 6.
[4] نفسه، ص 5.

على نفي فكرة الإعجاز أصلا. وأنت تلاحظ أن هذه الاستراتيجية تقع على طرفي نقيض مع ما يذهب إليه الجرجاني في الدلائل.

ومهما يكن من أمر المنكرين للمجاز في القرآن أو في اللغة أو في كليهما معا، فإننا نجد بين الحين والحين من يحاول أن يدافع عن ابن تيمية وتلاميذه، ليوهم بأنه لم يكن من منكري المجاز ولا من مانعي التأويل. ويقدم بعض الإستشهادات التي مارس فيها ابن تيمية التأويل بشكل صريح. من ذلك[1] أنه ارتضى تأويل « المعية » بـ « العلم » في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ [الحديد/4]، أو تأول آية ﴿ بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ/33]. ومهما كان رأي المدافعين، فإن هذا الدفاع، في الحقيقة، لا ينتهي إلى تبرئة ابن تيمية من تعطيل قانون التأويل، وإبطال فكرة المجاز، بقدر ما يورطه في مشكلة التناقض. فمن جهة يمارس التأويل في مواضع بعينها لاعتبارات بعينها، ومن جهة أخرى ينفي التأويل ويبطل المجاز. ولا يمكن أن يفسر هذا التناقض إلا بتعدد الإشكاليات التي أبرزها ازدهار النشاط التأويلي، وصعوبة التعامل معها بصورة انتقائية، فكانت فكرة التعطيل هذه كحل لا يرتكز على أسس لسانية بقدر ما هو موقف إيديولوجي بحت.

---

[1] انظر : عبد العظيم إبراهيم المطعني : المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1995، ص 11.

المبحث الثامن : قانون التصوّف

وفي سبيل إعطاء صورة متناسقة عن الجهود التي بذلت لأجل صياغة قانون يحكم العملية التأويلية، بدا أنه من الواجب أن نعرج على تيار آخر لا يقل أهمية عن التيارات التي تعرضنا إليها من قبل. بل إن هذا التيار يمكن أن يصنف وحده على حدة، وتصنف كل التيارات الأخرى جميعا على حدة. وليس ذلك إلا لطبيعته بنيته الخاصة، وهذا التيار هو التيار الصوفي.

ولقد مارس الصوفيون الخطاب، وتعاملوا مع النص، وكان لهم نشاط تأويلي لا يقل في أهميته عن النشاط الذي تعرفنا عليه عند مختلف التيارات والمذاهب الفكرية في الإسلام. وإذا كان كذلك، فما هي الضوابط التي كانت تحكم هذا النشاط التأويلي؟، وبعبارة آخرى : هل يمكن أن نقف على قانون للتأويل يحكم العملية التأويلية عند المتصوفة ؟

وفي سبيل مناقشة هذه الأطروحة، كان لا بد أن نعرض لبعض ممارسات التأويل عند هذا التيار. ونخض بالذكر ابن عربي لشهرته ولاعتباره أكثر من كتب من هؤلاء. ولاعتبار آخر، وهو أنه أشد الكتاب الذين اختلف النقاد في تقويم أعمالهم.

وقبل ذلك لا بد أن نشير أن إلى أن بدايات التصوف كانت نوعا من النزوع عند بعض المسلمين إلى التقلّل من بعض الضرورات التي تقوم بها حياة الإنسان الطبيعية. ويمكن أن نرجع بذور هذا النوع من النزوع إلى عهد النبوة، وحياة النبي الكريم نفسه. فنعلم كيف أنه أنكر على عثمان بن مظعون أن يعتزل الناس، وينقطع في بعض الشعاب ليعبد الله مرتاح البال. ونعلم كيف أنه أنكر على عبد الله بن عمرو بن العاص إسرافه على نفسه في قراءة القرآن. فهذا إذن كان نزوعا طبيعيا عند بعض صحابة النبي ﷺ. ولكن النبي الكريم وبحكمته الرشيدة كان يرد هذا النزوع الطبيعي إلى الشدة على النفس، كان يردّه إلى القصد والاعتدال. وأمر من يريد ذلك بالتوازن، فيصوم ويفطر، ويقوم وينام، ويتزوج ويصيب من طيبات الحياة الدنيا بالمعروف.

1. طبيعة التأويل الصوفي

وإذا كانت طبيعة المهام التي ألقيت على عاتق النبي ﷺ تتطلب نوعا من الشدة والقسوة على النفس، فقد كان عليه السلام يستخفي بمثل هذه المظاهر، حتى لا يُحمّل الناس ما لا يطيقون. ولما سئل عن مواصلته الصوم، قال : لست كهيئتكم، إني أظل يطعمني ربي ويسقيني. يريد أن الله تعالى منحه من القوة والجلد على العبادة ما لم يمنحهم. " ولكن هذا الزهد [الذي رأينا طرفا منه في عهد النبي الكريم] لم يلبث أن تطور حين نشأ عنه التصوف الذي عرف في أواخر القرن الأول وازداد تعقيدا حين اشتد اتصال المسلمين بالثقافات الأجنبية، فلم يلبث التصوف أن تأثر بما عرف المسلمون من ثقافة الهند والفرس ومن ثقافة اليونان خاصة. وتحول الزهد من تفرغ للعبادة وإمعان فيها، إلى محاولة الاتحاد بالله أو الاتصال به أو معرفته من طريق الإشراق "[1]. وفي هذه المرحلة تم التعامل مع الخطاب القرآني لا على أساس أنه خطاب لغوي تواصلي قابل للفهم، تؤدي عباراته ما يحتاج إلى أن يعبر عنه الناس في أحاديثهم. ولكن باعتباره مجموعة من الرموز الدالة على معان ليست في متناول المخاطبين، ولكنها خاصة بالخاصة من الناس الذين هم الصوفية. بل ارتقى في مرحلة من مراحله إلى أن يكون رموزا دالة، ولكن دلالتها مغلقة، بمعنى أنه لا يمكن البوح بها أو كشفها. وإلا لما صح أن تكون رموزا. وهذا ما حدا بابن رشد إلى أن يصرح قائلا : " وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية، أعني مركبة من مقدمات وأقيسة، وإنما يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يُلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية. وإقبالها بالفكرة على المطلوب. ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى : ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ ﴾، ومثل قوله تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾، ومثل قوله تعالى : ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا ﴾ ... ونحن نقول : إن هذه الطريقة وإن سلمنا وجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثا، والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر "[2].

---

[1] طه حسين : مرآة الإسلام، ص 246.

[2] ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة، ص 117.

وهذا الكلام يتفق تماما مع مع يذهب إليه القاضي عبد الجبار عندما قال : " ولو أنهم بنوا الأمر على طريقة النظر لما أقدموا على هذا القول ... فقالوا : إن القرآن له ظاهر وباطن، وتنزيل وتأويل "[1].

ويعضد هذا الكلام ما يسجله ابن عربي عن لقائه الأول بابن رشد، إذا قال له : " كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي؟ هل هو ما أعطاه النظر ؟ فقلت له : نعم، لا، وبين نعم ولا، تطير الأرواح من مواردها والأعناق من أجسادها "[2].

فأنت تلاحظ أن هناك منهجين شديدي التغاير، أحدهما يقوم على النظر والاستدلال وهو منهج ابن رشد، والآخر يقوم على الكشف والفيض الإلهي، وهو منهج ابن عربي. " وبعبارة أخرى يسعى الصوفي من خلال التجربة إلى محاولة التواصل مع مصدر المعرفة بدلا من الانشغال بنصوص الشريعة ". وإذا كانت نصوص الشريعة المتعددة في الأديان، هي تعبيرات لغوية تتسم بالكثير من التعميم والإجمال، فإن جلاء هذا التعميم والإجمال " إنما يمكن الوصول إليه عبر السعي إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة تترسم خطى التجربة النبوية التي هي أصل الوحي المعبر عنه في النصوص "[3]. والذي يعبر عنه ابن عربي أصدق تعبير في هذه الأبيات :

لقد صار قلبي قابلا لكل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طـــائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني[4]

[1] القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 16 (إعجاز القرآن)، ص 363.
[2] ابن عربي : الفتوحات المكية، دار الكتب العربي، القاهرة، 1329هـ، ج 1، ص 154.
[3] نصر حامد أبو زيد : هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص 23.
[4] ابن عربي : ديوان ترجمان الأشواق، تحقيق عمر الطبّاع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1997، ص 149.

ونفهم من هذا الكلام أن بنية التأويل الصوفي ليست بنية استدلالية عقلية من الناحية اللغوية، وإن كان لها بالطبع بنيتها الخاصة. ومن هنا فلا يمكن تصنيفها ضمن الجهود التي عمدت إلى ضبط قانون خاص للعملية التأويلية.

على أننا عندما ننفي أن يكون للصوفية قانون تأويلي، فهذا لا يعني أن التأويل الصوفي لا يخضع لأي اعتبار منهجي. ولكن الذي ننتهي إليه أن التجربة الصوفية هي تجربة شخصية خالصة. ولهذا فمن الممكن جدا أن يكون لكل صوفي قانون خاص شديد الخصوصية. وهذا يحتم أن تكون دراسته دراسة في إطار خاص به ومحدد تحديدا. وهذه الدراسة تختلف حتما من صوفي لآخر. ومن هنا فهي لا تقبل القياس ولا التعميم.

ومن جهة أخرى فإن التجربة الصوفية تتعالى على نظام اللغة، ولذلك فهي لا تخضع للاعتبارات الدلالية المتعارف عليها بين علماء اللغة. وعليه فإن التجربة الصوفية يمكن أن تدرس كأحسن ما يكون الدرس في إطار سيميولوجي عام، يتخذ من البنية الرمزية للخطاب قاعدة له، ولا يمكن قصرها على نظام لغوي بحت.

2. قانون الرمزية

يتعامل الخطاب الصوفي مع الخطاب القرآني على أساس رمزي، يتعالى على نظام اللغة. إن اللغة بالنسبة إليه هي نظام العلامات الخاص بمظاهر الحياة العامة للناس. في حين أن اهتمامه هو، إنما يكون بالبنية الباطنية العميقة، المتخفية وراء الصور والشارات، والتي لا ينفع في كشفها نظام اللغة. ولا أدل على ذلك من عجز علماء اللغة أنفسهم عن تأويل الحروف التي افتتحت بها سور القرآن الكريم. فمع أن هذه الحروف هي الوحدات الأساسية في أي نظام لغوي لا شك في ذلك. ومع أنها مكوّن أساسي في بنية الخطاب القرآني، ولا يستطيع كائن من كان إلغاءها من النص أو حتى تجاهلها. مع ذلك، فإنهم عجزوا دون استثناء عن تأويلها. وفي هذا أكبر دليل، عند الصوفية، على أن الحقيقة ليست في بنية اللغة ذاتها، وإنما هي وراءها. ولقد يخدع الإنسان نفسه أيّما خداع لو يقف عند حدّ بنية اللغة، أو على الأقل يبقى نفسه محجوبا عن الحقيقة، لا يصل إليها ولا يجد لذّتها.

ولذلك، فمع عجز علماء اللغة عن تأويل هذه الحروف، لم يتوانَ أغلب المتصوفة يجدون لها تأويلات غاية في الثراء والخصوبة[1]، وهذا تحت سلطة قانون الرمزية، إذ لا دليل في الخطاب إلا وهو دال، علم ذلك من علم، وجهله من جهل. " ومن عهد مبكر جدا اكتشف الصوفية المعنى الخفي الكامن وراء كل حرف. ومجموعات الحروف المتفردة الواردة في تسع وعشرين سورة من القرآن ألهمتهم بتفسيرات مجازية مدهشة. ومعظم رؤوس الصوفية قد أعاروا هذا الموضوع اهتماما "[2].

ولا يشذ ابن عربي عن جملة المتصوفة، فهو يتأوّل التشكيل الرمزي لحروف « بسم الله الرحمن الرحيم »، وهي فاتحة تفسيره، قال : " ظهرت الموجودات من باء بسم الله، إذ هي الحرف الذي يلي الألف الموضوعة بإزاء ذات الله فهي إشارة إلى العقل الأول الذي هو أول ما خلق الله ... والحروف الملفوظة لهذه الكلمة ثمانية عشر والمكتوبة تسعة عشر، وإذا انفصلت الكلمات انفصلت الحروف إلى اثنين وعشرين، فالثمانية عشر إشارة إلى العوالم المعبر عنها بثمانية عشر ألف عالم، إذ الألف هو العدد التام المشتمل على باقي مراتب الأعداد، فهو أم المراتب الذي لا عدد فوقه، فعبر بها عن أمهات العوالم التي هي عالم الجبروت وعلم الملكوت والعرش والكرسي والسماوات السبع والعناصر الأربعة ..."[3]. فإذا وصل إلى أول سورة البقرة، أعاد الكرّة مع « ألم »، فقال : " أشار بهذه الحروف إلى كل الوجود من حيث هو كلّ، لأن « أ » هي إشارة إلى ذات الذي هو أول الوجود على ما مرّ [يقصد تأويله لها في « بسم الله الرحمان الرحيم »]، و« ل » إلى العقل الفعال المسمّى جبريل، وهو أوسط الوجود الذي يستفيض من المبدأ ويفيض إلى المنتهى، و« م » إلى محمد الذي هو آخر الوجود، تتم به دائرته وتتصل بأولها، ولهذا ختم وقال إن الزمان استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض "[4].

---

[1] من المهم أن نشير إلى الملحق الذي ذيلت به المستشرقة الألمانية آنا ماري شيمل كتابها عن : الأبعاد الصوفية في الإسلام، وعنونته بـ : رمزية الحروف في المصادر الصوفية. وهو بحث واف عن دلالة الحروف وتأويلاتها في الخطاب الصوفي عبر الزمن وعند مختلف أقطابه، وهو إلى ثرائه يمتاز بالإحاطة والشمول.

[2] آنا ماري شيمل : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط1، 2006، ص 469.

[3] ابن عربي : تفسير ابن عربي بهامش تفسير الخازن، طبع حسن حلمي الكتبي ومحمد حسن جمالي الحلبي، ط1، 1317هـ، حلب، سورية، ص 17-18.

[4] المرجع نفسه، ص 23.

وربما نستطيع أن نستشف من هذا التأويل تأكيده لنظريته في وحدة الوجود، فالوجود عنده وحدة واحدة وإن تعددت أشكالها وصورها. وهذه الصور والأشكال هي « الله » في الطرف الأقصى، و« محمد » الذي هو رمز الإنسان الكامل في الطرف الأدنى، والذي يمكن أن نشير به إلى الإنسان كإنسان، ويتوسطهما « جبريل » الذي هو الوجود الرابط بينهما. وهي في النهاية، أي هذه الصور والأشكال، وجود واحد في الباطن، متعدد في الظاهر، تم التعبير عنه بالرمز « ألم » الذي افتتح به القرآن الكريم.

ومهما يكن تعليقنا على تأويل ابن عربي، فهو مجرد « تأويل » لـ « تأويل ». ولكن المهم في كل هذا أن " المؤوّل الصوفي يحاول دائماً أن ينفذ من سطح النص إلى عمقه وكأنه يسمو به من عالم الصورة إلى عالم العلم الخالص، ومن صعيد الحسّ الماديّ إلى صعيدٍ من الإدراك المعنويّ مستعيناً بإرث ثقافي بالغ الغنى والتعقيد، وبذهن خصب الخيال، وغنىً لغوي نادر المثال وبيان رفيع ناهض لما انتدب له، ومن هنا كانت المقدرةُ التأويلية بعيدةَ المدى رائعة التجلّي "[1].

ولما كانت التجربة الصوفية هي تجربة أحوال ومقامات[2]، فإن تأويل الخطاب يتدرج بحسبها، ويتخذ أشكالا وألوانا بحسب الفتوحات الإلهية والمنح الربانية في كل حال وفي كل مقام. ولذلك يقول ابن عربي : " وأما التأويل ... فإنه يختلف بحسب أحوال المستمع وأوقاته في مراحل سلوكه وتفاوت درجاته. وكلما ترقى عن مقامه انفتح له باب فهم جديد واطلع به على لطيف فهم عتيد "[3]. فكأن النص لا ينتج معنى واحدا ثابتا لا يتغير، ولكنه يعدد من دلالاته بحسب درجة الترقي في معارج المقامات، حتى الوصول في النهاية إلى مقام الحضرة الإلهية، والذي لا يبقى معه هنالك نص ولا تأويل، وإنما هو شهود مباشر وخطاب ذاتي. ومن هنا نستطيع أن نفهم كيف أنه كتب الفتوحات لا من نفسه ولكن من إملاء رباني، قال :

[1] عبد الإله نبهان : التأويل الصوفي للنص، مجلة التراث العربي، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 68، 1997.
[2] محمد عباسة : التصوف الإسلامي بين التأثر والتأثير، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 102، 2006.
[3] تفسير ابن عربي، ص 8.

" فوالله ما كتبت منه حرفا، إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني أو روع في كياني "[1].

وعلى كل حال فإن التجربة الصوفية تعتبر تجربة على قدر كبير من الخصوبة. وهي لا شك قد تركت بصماتها واضحة جدا في المنظومة المعرفية العربية. وتعتبر اللغة وسيلتها الوحيدة للانفتاح على العالم وعلى الآخر. وإذا كان ابن رشد ينفي عنها البنية الاستدلالية، ما يجعلها قسيما على حدة لجميع التيارات المعرفية، فإن خصوبتها تبرز أشد ما تكون في دراستها على أسس سيميولوجية تتجاوز اللغة وتتعالى عليها، لتتخذ لنفسها بنية رمزية علاماتية في مفهومها الشامل.

[1] ابن عربي : الفتوحات المكية، ج3، ص 456.

وهكذا إذن يظهر لنا سعي مختلف التيارات الفكرية في التراث العربي إلى بناء منظومات وأطر منهجية من أجل التعامل مع الخطاب القرآني. سواء مع المعتزلة أو الأشعرية أو أهل السنة بالمفهوم الضيق، وحتى الغزالي وابن رشد، وتيارات أخرى لا تقل عنها أهمية كالمتصوفة.

والشيء الملاحظ على اختلاف هذه الأطياف الفكرية هو استفادتها بعضها من بعض استفادات تقل أو تكثر، واستثمارها لذلك التراكم المعرفي جيلا بعد جيل، مما أتاح خصوبة كبيرة في الدراسات اللسانية العربية القديمة. ومن ثم فقد اقترب قانون التأويل من أن يأخذ طابعا شموليا متكاملا مع ابن رشد، وخرج بالتالي من دائرة المنازعات ذات الخلفية السياسية أو الإيديولوجية البحتة إلى دائرة أوسع وأرجب تؤمن بالتعدد وتدافع عن الحق في الاختلاف، وانتهى إلى أن يتأسس على أسس عقلية ولسانية خالصة، ومدى اعتبار الملابسات المختلفة التي تحيط بالعملية التخاطبية جملة.

وإذن فقد أتاحت دراستنا لإشكالية قانون التأويل بإلقاء الضوء على إشكالية التأويل نفسها، والوقوف على أبعادها في التراث اللساني العربي، مما يحتم علينا استخلاص نتيجة على قدر كبير من الأهمية، وهي نتيجة تصب في خانة واحدة، وهي إثراء المنظومة اللسانية العربية، وأن ذلك التنازع المتعدد الأبعاد، على سلبيته في الكثير من نواحيه، إلا أنه كان السبيل الوحيد لاستكناه دلالات الخطاب.

الفصل الثالث

دلالة السياق

وأثرها في تأويل الخطاب القرآني

توطئة

يرتبط تأويل أي خطاب بإدراك حقيقة السياق الذي أُنشئ فيه. ولما كان للسياق دور مركزي في أي عملية تواصلية. فقد اهتم به الدرس اللغوي الحديث اهتماما بالغا، وأولاه من العناية شيئا كثيرا. بل ورأينا نشوء مدارس دلالية قائمة بذاتها، تعنى بتحليل جوانبه المختلفة، كما هو الحال مع المدرسة الانجليزية مع رائدها فيرث Firth. أما في التراث اللساني العربي، ونظرا لتعدد اهتماماته اللغوية والفكرية، ونظرا أيضا إلى طابعه الموسوعي، فقد تناوله العلماء عرضا في أغلب المباحث التي كانت تعنى بالتحليل الدلالي. وأشارت إليه جل الحقول المعرفية التقليدية كالبلاغة والأصول والتفسير والنحو وغيرها. إلا أن ما يمكن أن يسجل عليها، هو تفريطها في إفراده بالدراسة كمبحث مستقل، وكآلية تأويلية لا يمكن الاستغناء عنها.

غير أن التفريط في دراسته من الناحية النظرية، لا يقابله تفريط من الناحية التطبيقية، بل العكس هو الصحيح، إذ تصادفنا في أغلب الأعمال ممارسات تطبيقية مثيرة للدهشة، إذ لا ينفك المفسرون والبلاغيون والنحويون يشيرون إليه تحت عناوين مختلفة وبمصطلحات متنوعة، تارة تحت مصطلح مقتضى الحال، وتارة تحت مصطلح المقام، وتارة تحت مصطلح المساق وغيرها. وحريّ بأي باحث إذا تتبع مظانّه في مختلف الحقول اللغوية القديمة أن يخرج بنظرية متكاملة حول السياق.

ومفهوم السياق مفهوم إشكالي، إذ توجد امتداداته على أكثر من مستوى من مستويات إنشاء الكلام وتلقيه. ومهما تكون الجهود التي تحاول حصره في أنواع بعينها، فإنها غير كافية، وليست جامعة مانعة. إن العملية التواصلية بين المتخاطبين تخضع لظروف واعتبارات لا حصر لها، ولذلك فإن كل حدث كلامي باعتباره عملية حيوية قائمة بذاتها تحتاج في تحليلها إلى أدوات وآليات منهجية خاصة جدا. فإذا أردنا الانتقال من الخاص إلى العام، وحاولنا تعميم الأحكام القيمية، فإننا ولا شك سنفرّط في الكثير من الخصويات التي يفرضها التعميم المنهجي. ولذلك فإنا دراستنا للسياق سوف تخضع لاعتبارات معمّمة على قدر الإمكان.

ولما كان للسياق كل هذه الأهمية في فهم وتحليل العملية التواصلية، فقد كان ولا شك يعتبر إحدى الإشكاليات العويصة المتعلقة بتأويل الخطاب عموما، وبتأويل الخطاب القرآني على وجه الخصوص. على أن هذه الإشكالية سرعان ما تتعمق أكثر أثناء دراستنا للممارسات التطبيقية في الموروث العربي، سواء باعتباره جملة أو بإهداره جملة، أو باعتبار بعضه وإهدار بعضه الآخر بصورة انتقائية. ولما كانت السياقات التي تلابس الحدث الكلامي متنوعة شديدة التنوع فإننا سنرى بأن النتائج التي تخرج بها العملية التأويلية من هذا التعامل مع الخطاب القرآني، سواء بالاعتبار أو بالإهدار، هي أيضا متنوعة جدا. مما يعطي خصوبة وحيوية أكثر للدرس اللساني العربي، ويجعل منه مشتلة حقيقية لمختلف الأفكار والرؤى، والتي تصب جميعا في خدمة اللغة، وفهمها بصورة أعمق.

المبحث الأول: مفهوم السياق

إذا كان تأويل الخطاب يرتبط بإدراك حقيقة السياق ودوره في العملية التواصلية. فقد أصبح من اللازم أن نتعرض لهذا المفهوم من الناحية اللغوية أولا، لنبين أبعاد استعماله في لغة العرب، ثم نتطرق إلى مفهومه وأهميته في الدرس اللساني، ثم في تأويل الخطاب.

1. السياق لغة

يجيء لفظ « السياق » في لغة العرب لعدة معان :

أولها : التتابع، نجد ذلك في لسان العرب لابن منظور إذ يقول : " السَّوق معروف. ساقَ الإبلَ وغيرَها يَسُوقها سَوْقاً وسِياقاً. وهو سائقٌ وسَوَّاق شدِّد للمبالغة ...

وقوله تعالى : وجاءت كلُّ نَفْسٍ معها سائقٌ وشَهِيد، قيل في التفسير سائقٌ يَسُوقها إلى محشرها ...

وقد انْساقَت وتَساوَقَت الإبلُ تَساوُقاً إذا تتابعت ... "

وثانيها : المهر والصداق، " ساقَ إليها الصَّداق والمَهرَ سِياقاً وأَساقَه وإن كان دراهمَ أَو دنانير لأن أَصل الصَّداق عند العرب الإبلُ وهي التي تُساق فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرهما، وساقَ فلانٌ من امرأته أي أعطاها مهرها والسِّياق المهر "[1]

ثالثها : يجيء بمعنى الاحتضار، نجد ذلك في معجم العين للخليل إذ يقول : " سقته سوقا، ورأيته يسوق سياقا، أي ينزع نزعا يعني الموت "[2]، " والسّياق النَّزْعُ هو في النَّزْع يَنْزِعُ نَزْعاً، أي: يسوق سوقا "[3]، مثل قول الشاعر :

ولما دنا مني « السيّاق » تعطّفت عليّ ودوني من تقدّمـــها شـغلُ
أتت وحياض الموت بيني وبينها وجادت بوصل حين لا ينفع الوصلُ[4]

[1] ابن منظور : لسان العرب المحيط، ج 10، مادة « سوق »، ص 166.
[2] الخليل بن أحمد : معجم العين، مادة « سوق »، ج5، ص 190.
[3] المصدر نفسه، مادة « نزع »، ج1، ص 357.
[4] بهاء الدين العاملي : الكشكول، ج 2، ص 155.

فالسياق في البيت يعني الاحتضار المُفضي إلى الموت، ولما كان الاحتضار يؤدي إلى الموت، كان كأنه يسوق إليه، ولذلك سمي « سياقا ».

أما في نص القرآن الكريم، فلا يختلف الأمر، فتأتي هذه المادة بمعنى الدفع لطيفا كان أو عنيفا. ففي اللطيف منه قوله تعالى: ﴿ حَتَّى إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ﴾ [الأعراف :57]. فالسحاب هنا تدفعه الريح دفعا لطيفا من مكان إلى مكان، فهي تسوقُه. وهو ما يتكرر في قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ ﴾ [السجدة : 27]. أما في العنيف منه فقوله : ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا ﴾ [الزمر.71]، بمعنى أنهم دفعوا دفعا عنيفا إلى مواضهم من الجحيم.

وهناك معنى اشتداد الأمر الذي يكون لأمر أو لحاجة أو لغاية، ومنه قوله تعالى : ﴿ وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ، إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ ﴾ [القيامة. 29]، كناية عن اشتداد الأمر الذي لا شدة بعده. ومنه « كشف فلان عن ساقه »، إذا قام للأمر الشديد الذي لا يحتمل التأخير، و« كشفت الحرب عن ساقها »، إذا حمي منها الوطيس، وآذنت بانتصار فريق وهزيمة فريق. قال ابن منظور : " ويقال للأَمر الشديد ساقٌ لأن الإنسان إذا دَهَمَتْه شِدّة شَمّر لها عن ساقَيْه. ثم قيل للأَمر الشديد ساقٌ، ومنه قول دريد : كَمِيشُ الإزارِ خارِجُ نصْفُ ساقِه، أَراد أَنه مشمر جادٌّ ولم يرد خروج الساق بعينها "[1].

أما في المعاجم التي تلتفت إلى الاستعمال المجازي للألفاظ وتتبعه، فترد هذه المادة بمعنى السنَن أو النظام أو الأسلوب، قال الزمخشري : " ومن المجاز : هو يسوق الحديث أحسن سياق ... وإليك سياق الحديث، وهذا الكلام مساقه إلى كذا، وجئتك بالحديث على سَوْقه أي سرده "[2]. وسردُ الحديث والقراءة : الإتيان بهما على ولاء. فههنا تغيّر واضح وانتقال بالدلالة المركزية الحسية من التتابع أو الدفع أو ما إلى ذلك مما يساق من غرض ومتاع، إلى دلالة هامشية وظيفية تعنى بالنظام والأسلوب. وهو ما يجمله ابن فارس في مقاييس اللغة : " السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حَدْوُ الشيء "[3].

[1] ابن منظور : لسان العرب المحيط، مادة « سوق »، ج 10، ص 166.
[2] الزمخشري : أساس البلاغة، ص 225.
[3] ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، مادة « سوق »، ج 3، ص 117.

2. مفهوم السياق في الدرس اللساني

إن مما لا شك فيه أن اللغة التي هي : " أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم "[1]، كما قال ابن جني، وهو ما انتهت إليه الدراسات اللسانية حديثا[2]. لا تتم الدلالة عن هذه الأغراض بهذه الأصوات مجردة، ولكن لا بد من أن يضم بعضها إلى بعض حتى تشكل هذه الكتل الصوتية التي نسميها الكلمات. وينبغي أيضا الالتفات أيضا إلى أن هذه الكلمات، وإن كان لها دلالة أو دلالات مركزية تحاول المعاجم على اختلاف مناهجها أن تصنفها وتصونها من الاندثار، إلا أنها ليست هي الدلالة التي يتوخاها الخطاب[3]. ولكن لا بد لها من أن يعلق بعضها بسبب من بعض حتى ينتج المعنى، كما نعرف ذلك من نظرية النظم لعبد القاهر الجرجاني[4]. ففي جانب من هذه النظرية نفهم أن ليس النظم إلا ترتب الوحدات اللسانية التي هي الكلمات على نحو معين. وهذا الترتيب يقتضي تقديم بعض الوحدات وتأخير البعض الآخر. فإذا كان لا بد من تقديم ما يستحق التقديم وتأخير ما حقه التأخير لتأدية الغرض الذي يريده المتكلم، فهذا يعني أن هناك سياقا ما. فليس السياق في المفهوم اللغوي إلا أن يسبق المسُوق ويتأخر السائق، وقد انْساقَت وتَساوَقَت الإبلُ تَساوُقاً إذا تتابعت، كما قال ابن منظور.

ونخلص من هذا إلى أن أصغر وحدة لسانية تتحرى الإفادة هي الجملة، التي تتحدد فيها علاقات الإسناد، وليس الكلمة كما يذهب إلى ذلك البعض، فالكلمة كائن ميت جامد حتى يدخل في علاقات مع غيره من الكلمات فتحييه الجملة، وقد عبر عن ذلك جوزيف فندريس J .Vendryes أحسن تعبير عندما قال بأننا " نفكر بجمل "[5].

غير أن طبيعة النشاط اللغوي عند الإنسان لا تقتصر على إنتاج جمل بصورة عشوائية، ولكنها كما كانت تراعي الترتيب على مستوى الكلمات، فإنها كذلك تراعي الترتيب

---

[1] ابن جني : الخصائص، ج 1، ص 33.
[2] دي سوسير : علم اللغة العام، ص 34.
[3] محمود السعران : علم اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت)، ص 263.
[4] عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، ص 57-58.
[5] جوزيف فندريس : اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد قصاص، دار ومكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1950، ص 104.

على مستوى الجمل بعضها وبعض. وعلى هذا الأساس فإن السياق الذي نستشفه من ترتيب الكلمات بعضها على بعض، نستشفه كذلك من ترتيب الجمل بعضها على بعض. ومن هنا فإننا نلاحظ أننا نرتقي بصورة تراتبية من مستوى الصوت إلى مستوى الكلمة إلى الجملة فالنص فالخطاب. ليس هذا فحسب، ولككنا نعتقد أن تأويل الخطاب لا يمكن أن يتم بصورة شاملة ومنتجة ما لم يتم وضعه في سياق خطابات أخرى موازية نقضا أو إثباتا أو اختلافا. وفي كل مستوى من هذه المستويات، يؤدي السياق الذي نعني به تموضع الوحدة اللسانية، سواء كانت كلمة أو جملة أو أصغر من ذلك أو أكبر، ضمن وحدات لسانية أخرى، دورا لا غنى عنه في فهم، ومن ثم تأويل، الوحدة التي نحن بصددها.

على أننا عندما نقول بأن السياق هو تموضع الوحدة اللسانية ضمن وحدات لسانية أخرى، مع ما ينسجه هذا التموضع من علائق مع هذه الوحدات، فإننا سنجد أنفسنا إزاء إشكالية أخرى تتعلق بالنسق، وهو المذهب الذي يذهبه بعض الباحثين عندما يهدرون السياق لحساب النسق[1]، ظنا بأن القدرة على فك العلاقات بين هذه الوحدات يغني عن معرفة السياق الذي ترد فيه، متأثرين دون وعي بفكرة دي سوسير عن اللغة عندما يشبهها برقعة الشطرنج. فاللغة عنده نظام قائم بنفسه منغلق على ذاته، لا يخضع إلا للعلاقات الداخلية التي تربط وحداته بعضها وبعض، وليس له أي علاقة بحال من الأحوال مع المحيط الخارجي، تماما مثل وحدات رقعة الشطرنج، لا تعترف إلا بنظامها الخاص ولا تتفاعل إلا فيما بينها بمعزل عن أي تأثير خارجي[2]. ومن هنا وجدنا من يقول بأن

[1] انظر الفصل الذي عقده مصطفى ناصف عن مخاطر النظام اللغوي المغلق، فقال صراحة " بأننا إذا أغلقنا الباب وحاولنا أن نشرح اللغة من داخلها فسوف يفوتنا علم كثير " : اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص201-202.

[2] دي سوسير : علم اللغة، ص 41.

يقول سوسير : " اللغة نسق لا يعرف إلا نسقه الخاص؛ إن مقارنته بلعبة الشطرنج ستجعلنا نفهمه بشكل أفضل؛ من السهولة نسبيا هنا أن نميز بين ما هو خارجي، وما هو داخلي؛ إن كون الشطرنج قد انتقل من فارس إلى أوروبا لهو اعتبار خارجي، وعلى العكس من ذلك فإن كل ما يتعلق بالنسق والقواعد لهو اعتبار داخلي، فإذا اسبدلت بيادق الخشب بأخرى من العاج، فإن التغيير هنا لا يمس النسق، إلا أنني إذا أضفت أو خفضت عدد البيادق فإن التغيير يخل بشكل جوهري بـ : نحو اللعبة ".

" القراءة السياقية هي قراءة استنزافية تمتص كل مكونات « النص » وتُؤولها بحسب توجيهات السياق فلا تُبقي خلفها إلاّ هياكل نخرة جوفاء "[1].

والحقيقة أن الدراسة النسقية – على أهميتها – لا يمكن أن تغني عن الدراسة السياقية شيئا، كما أن الدراسة السياقية لا تغني عن التحليل النسقي أبدا، ولذلك فنحن نتصور أن القدرة على فهم وتأويل الخطاب القرآني تتأسس على هذين المحورين المتعامدين سواء بسواء. وعلى هذا الأساس يمكن أن نقول بأن السياق والنسق ما هما إلا وجهان لعملة واحدة. فإذا أمكن أن ينظر إلى السياق باعتباره مجموعة من المتواليات التي تتفاعل في مسار خطي ذي بعد واحد، أو مسارين خطيين متوازيين أو أكثر من ذلك أو أقل، فإن النسق هو مجموعة من المتواليات ولكن حقل تفاعلها ليس ذا بعد واحد، ولكنه متعدد الأبعاد، يمتد إلى خارج بنية اللغة ذاتها، ما دام هذا التفاعل منتجا للدلالة[2].

أ . مفهوم السياق في الدرس اللساني العربي القديم

على غير ما هو متوقع، نجد العلماء العرب يولون أهمية كبرى للسياق في تأويل الخطاب القرآني، وإذا كنا لا نعثر على تعريفات مضبوطة ودقيقة له[3]، كما هو الحال في الدرس اللساني الحديث؛ وإذا كان عصيا على التحديد، حتى قال بعض الباحثين منهم طه عبد الرحمان : " بأنه بحث في كثير من المقالات من أجل العثور على بعض التعريفات، ولم يجد تعريفاً محددا للسياق "[4]، فهذا لا يعني على الإطلاق أن هناك إهمالا لهذا الجانب من الدرس، بل على العكس من ذلك تماما، تشهد التطبيقات الوافية له على أصالته وعلى التفات

[1] حبيب مونسي : القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، دمشق، ص 104.

[2] يخصص مصطفى ناصف فصلا مهمّا في كتابه « اللغة والتفسير والتواصل » عن مخاطر النظام اللغوي المغلق، والذي سميناه نحن بالدراسة النسقية، وخلاصة ما يراه أن دراسة اللغة من داخلها دون الرجوع إلى إطارها الاجتماعي يفوت على الدارس علما كثيرا لا يليق التفريط فيه، قائلا : " أنا أومن أن اللغة ليست نظاما مغلقا على نفسه "، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1995، ص 202 وما بعدها.

[3] لا نعثر على تعريف مضبوط للسياق في كتب التعريفات القديمة، مثل كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، أو التعريفات للجرجاني، أو التوقيف على مهمات التعاريف لابن المناوي.

[4] إبراهيم أصبان : السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة، مجلة الإحياء، مجلة الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، العدد 25، 2007، ص 54.

العلماء العرب إليه واهتمامهم به. على أن هذا الاهتمام كان غالبا ما يتجلى في استعمال مصطلحات مغايرة، ولكنها كانت كلها تعني السياق كما نفهمه الآن. ومن هذه المصطلحات: الموضع، والمساق، والاتساق، وسَوق الكلام، ونظم الكلام، ومقتضى الحال، والمقام، وغيرها.

فنجد الشافعي في « الرسالة »، وهي أقدم رسالة أسست لعلم الأصول، وبالتالي فهي من أقدم ما تحدث عن السياق تنظيرا، يعقد بابا لـ : " الصنف الذي يبين سياقه معناه "[1]، ويضرب لذلك مثالا عند تناول قوله تعالى : ﴿ وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ﴾ [الأعراف/163]، فقال: " فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: إذ يعدون في السبت، دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية ". فأنت ترى أن الابتداء بالفعل « سأل »، ثم التعقيب بالفعل « يعدون »، اللذين لا يكونان إلا من الإنسان، هو الذي مال بالمعنى من القرية التي هي المساكن والمباني إلى القرية التي يقصد بها ساكنيها.

وعلى هذا المنوال نجده يلاحظ على لغة العرب ملاحظات دقيقة، لا يقف عليها إلا من كان له حس لغوي دقيق، وممارسة طويلة في تحليل الخطاب، فهو يقول عن العرب :

" وأما معانيها وأساليبها، فكان مما يعرف من معانيها اتساع لسانها،

وأن تخاطب بالشيء منه عاما يراد به الظاهر، ويستغنى بأوله عن آخره،

وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص ويستدل على هذا ببعض الكلام،

وعاما ظاهرا يراد به الخاص،

وظاهرا يعرف في سياقه أن المراد غير ذلك الظاهر، والعلم بهذا كله موجود في أول الكلام أو وسطه أو آخره،

وتبتدئ الشئ من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره،

وتبتدئ الشئ يبين آخر لفظها منه عن أوله،

---

[1] محمد بن إدريس الشافعي : الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1939، ج 1، ص 63.

ويتكلم الشيء تعرفه بالمعنى دون اللفظ كما تعرف بالإشارة، وهذا عندها من أفصح كلامها لانفرادها بعلمه دون غيرها ممن يجهله،

وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة،

وتوقع اللفظ الواحد للمعاني الكثيرة "[1].

وهذا المقطع من منظور الدرس اللساني ينطق بدلالة واضحة، وهي أن التواصل اللغوي في نظر الشافعي لا يكون بطريقة آلية، ولا بطريقة متكررة في كل الأحوال والظروف والمقامات. ولكن في كل الأحوال يتم إنتاج الكلام بحسب الرسالة وبحسب القصد وبحسب الغايات. فإذا كان لا بد للمؤول أن يقف على وجه دلالة أي مقطع من مقاطع أي خطاب فهو مطالب بتفكيك هذه الشبكة المعقدة من العلائق بين الوحدات اللسانية فيما بينهما من جهة، وبينها مجتمعة وبين المحيط الخارجي الذي تجري فيه عملية التواصل من جهة أخرى.

ومما لا شك فيه أن أكثر من التفت إلى هذا المبحث هم الأصوليون، لحرصهم الدقيق على استنطاق دلالات الخطاب، ومحاولة تقعيدهم القواعد التي تعصم الفقيه من الخطأ في الاستنباط، وباعتبار هذا العلم صناعة لقراءة النصوص.

وقد ناقش الزركشي حجية دلالة السياق، وذلك في مسألة خاصة بعنوان : دلالة السياق، ضمن باب الأدلة المختلف فيها، وقال عن هذه الأدلة : " دلالة السياق نكرها بعضهم ومن جهل شيئا أنكره، وقال بعضهم : إنها متفق عليها في مجاري كلام الله تعالى وقد احتج بها أحمد على الشافعي [في مسألة ذكرها] "[2]. كما عقد مسألة أخرى تساءل فيها: " هل يترك العموم لأجل السياق ؟ "[3]، ناقش فيها رأي الشافعي والصيرفي. ومما ذكره إحدى اختيارات الشافعي فيما يخص نفقة المطلقة الحامل، قال : " والثاني [ثاني رأييه] لا، لأن سياق الآية يشعر بإرادة الحرائر، لقوله : فأنفقوا ... "[4]. أما الصيرفي فقد أطلق " جواز التخصيص بالسياق "[5]، وذكرها بعدها أدلته.

---

[1] المصدر السابق، ص 52.

[2] بدر الدين الزركشي : البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ج4، ص 357.

[3] المرجع نفسه، ج2، ص 511.

[4] نفسه، ج2، ص 511.

[5] نفسه، ج2، ص 511.

أما ابن القيم فيرى بأن : " السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق .. [و] من أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته "[1]. أي أنه آلة مساعدة لضبط المعنى وتحديده، والخروج به من دائرة الإبهام إلى دائرة الوضوح، كما قرر ذلك الزركشي نقلا عن العز ابن عبد السلام، من أن " السياق يرشد إلى تبيين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل ذلك يعرف بالاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما، وإن كانت مدحا بالوضع كقوله تعالى : ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيم ﴾ [الدخان/49] "[2].

والحقيقة أن كل من حاول دراسة الخطاب القرآني كان مضطرا إلى اللجوء إلى إدراج عنصر السياق حتى يتسنى له فهم ومن ثم تأويل ما يحتاج إلى تأويله، فـ " لا ينكر أن دلالة السياق تجعل الجملة ذات الهيئة التركيبية الواحدة بمفرداتها نفسها إذا قيلت بنصها في مواقف مختلفة، تختلف باختلاف السياق الذي ترد فيه مهما كانت بساطة هذه الجملة وسذاجتها "[3].

أما سيبويه، وهو تلميذ الخليل، فقد أشار في وقت مبكر إلى أهمية السياق في تحليل التراكيب النحوية، وكان يرى أن التركيب الواحد يمكن أن يكون صحيحا أو فاسدا حسب السياق الذي يرد فيه، فـ" تكثر في الكتاب الإشارة إلى فهم المخاطب، والاستغناء عن بعض العناصر اللغوية في الجملة، ثقة في فهم المخاطب والسياق الخارجي الذي يجري فيه الكلام"[4]. فللعرب، كما يقول الجاحظ، " أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، ولتلك الألفاظ مواضع أخر، فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل "[5].

---

[1] ابن القيم : بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز عطا و عادل عبد الحميد العدوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1996، ج4، ص 815.
[2] الزركشي : البحر المحيط في أصول الفقه، ج 4، ص 357.
[3] محمد حماسة عبد اللطيف : النحو والدلالة، القاهرة، ط1، 1983، ص 113
[4] المرجع نفسه، 116.
[5] الجاحظ : الحيوان، ج1، ص 153-154.

وسيبويه ينقل الكثير من آرائه عنه أستاذه الخليل، حتى وإن كان لا يذكره بالاسم. وهذا دليل على قدم هذا النوع من الدرس، وعلى أصالته أيضا. ومن ذلك ما ينقله عنه عندما يتناول قول الشاعر :

إذا تَغَنَّى الحَمامُ الوُرْقُ هَيجَني ولو تغرَّبتُ عنها أُمَّ عَمّار

" قال الخليل رحمه الله : لمّا قال : هيّجَني، عرف أنّه قد كان ثَمَّ تذكُّرٌ لتَذكره الحمام وتهيجه، فألقى ذلك الذي قد عُرف منه على أمّ عمّار، كأنه قال : هيجني فذكّرني أمّ عمّار. ومثل ذلك أيضا قول الخليل رحمه الله، وهو قول أبي عمرو : ألا رجلَ إمّا زيدا وإما عَمْراً؛ لأنه حين قال : ألا رجلَ، فهو متمن شيئا يسأله ويريده، فكأنه قال : اللهم اجهله زيداً أو عَمْراً ، أو وفِّقْ لي زيداً أو عَمْراً "[1] ، ومعنى هذا أن الشاعر نصب أم عمار بفعل دل عليه السياق اللغوي، أو سياق الموقف.

ومن ذلك اعتماد إرادة المتكلم في توجيه ما انتصب على التعظيم والمدح، نحو : الحمد لله أهلَ الحمد، يقول سيبويه : " زعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم ترد أن تحدِّث الناس ولا مَنْ تخاطبُ بأمر جهلوه، ولكنّهم قد علموا مِنْ ذلك من ذلك ما قد علمتَ، فجعلته ثناء وتعظيما " [2].

وهكذا، فإنّ هذه الأمثلة وغيرها الواردة عن الخليل، لا تدع مجالا للشك في أنه اعتمد اعتمادا واضحا على السياق اللغوي وغير اللغوي في تقعيده النحوي وبيان معاني التراكيب ودلالاتها. " وإذا كان الخليل في هذه الفترة المبكرة من التقعيد النحوي قد استخدم السياق بشقيه في بيان دلالة التراكيب على هذا النحو العلمي المبهر، فمن الطبيعي أن يستفيد النحاة من بعده بهذه النظرات الثاقبة، وهذا ما يتضح بجلاء عند سيبويه "[3].

فأنت تلاحظ أن أعلام اللغة في التراث اللساني العربي يولون السياق، أو موضع الكلام كما يعبر الجاحظ، أهمية كبرى، والسياق عندهم هو كل الملابسات التي تلابس عملية إنشاء الكلام، لا يستثنى من ذلك الخطاب القرآني. بل إن القرآن الكريم الذي كان

---

[1] سيبويه : الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، ط3، 1988، ج 1، ص 286.
[2] المصدر نفسه، ج2، ص 65.
[3] محمد سالم صالح : أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية، ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى، مجلة كلية العلوم بمحافظة جدة، جامعة الملك عبد العزيز، ص 9.

الحافز الأكبر في بعث البحث اللغوي بكل فروعه، يعتبر النموذج الأمثل لتتبع دور السياق بأنواعه في فهم وتأويل آياته، ولذلك يقول الزركشي : " وطريق التوصل إلى فهمه، النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق، وهذا يعتني به الراغب [يقصد الأصفهاني] كثيرا في كتاب المفردات، فيذكر قيدا زائدا على أهل اللغة في تفسير مدلول اللفظ، لأنه اقتنصه من السياق "[1].

أما البلاغيون فلهم بحث واف في مقتضيات الأحوال. وهم يقولون : لكل مقام مقال[2]. وهذا يعني عندهم أن البلاغة ليست فقط في اختيار اللفظ، حتى لا يكون لفظه أسبق إلى السمع من معناه إلى القلب، كما كان يقول الجاحظ، ولكن أيضا في مراعاة المقام وما يستدعيه من مقال. ونستطيع أن نقول بعملية عكسية أن تلقي الخطاب فهما وتأويلا يقتضي الإحاطة بالملابسات التي اكتنفت إنشاءه أول الأمر[3].

إن مفهوم البلاغة في الموروث اللساني العربي لم يكن ليتحدد بمعزل عن الملابسات التي يتشكل في إطارها الخطاب. ومنذ اللحظة الأولى التي تناول فيها العلماء هذا المبحث تفطنوا إلى فكرة المقام. وهذا ابن المقفع لما سئل عن معنى البلاغة قال: " البلاغة اسم جامع لمعان تجري في وجوه كثيرة : فمنها ما يكون في السكوت، ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة، ومنها ما يكون في الحديث، ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا، ومنها ما يكون ابتداء، ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا وخُطباً، ومنها ما يكون رسائل. فعامة ما يكون من هذه الأبواب : الوحي فيها والإشارة إلى المعنى. والإيجاز هو البلاغة. فأما الخُطب بين السِّماطين وفي إصلاح ذات البين، فالإكثار في غير خطلٍ، والإطالة في غير إملالٍ. وليكن في صدر كلامك دليل على حاجتك. كما أن خير أبيات الشعر البيتُ الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته ... فقيل له: فإن ملّ السامع الإطالة التي ذكرت أنها حق ذلك الموقف؟ قال : إذا أعطيت كل مقام حقه، وقمت بالذي يجب من سياسة ذلك المقام، وأرضيت من يعرف حقوق الكلام، فلا تهتم لما

[1] الزركشي : البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 172.
[2] راجع وثيقة بشر بن المعتمر في البيان والتبيين، ص 86.
[3] انظر، حسين خمري : نظرية النص، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007، ص 184.

فاتك من رضا الحاسد والعدو، فإنه لا يرضيهما شيء "[1]. وإذا كان يدهشنا هذا التفصيل الدقيق من ابن المقفع لملابسات العملية التواصلية، فإنه لا ينبغي أن يلفتنا عن دلالة إعجاب الجاحظ به، ما دعاه ليثبه في كتابه، وهذا ما يدل على تبنّيه له. ولعل ما شد انتباهه هو لملمته لأشتات العملية التواصلية من جميع زواياها، من ضرورة الإيجاز في موقع الإيجاز والإطناب في موقع الإطناب، والسكوت عندما يحسن السكوت، وغير ذلك مما يظهر أثناء الموقف الكلامي الفعلي.

وإذا كان البلاغيون قد قسموا علوم البلاغة إلى ثلاثة علوم وهي: علم البيان الذي يدرس الصورة البيانية، وعلم البديع الذي يدرس اللفظ من ناحية وقعه في الأسماع، فإن علم المعاني يدرس المضمون البياني، لا في حد ذاته، ولكن في علاقته بسامعه وبقائله أيضا[2]. ويؤكد التهانوي هذا الأمر فيقول : " والحال في اصطلاح أهل المعاني هي الأمر الداعي إلى المتكلم على وجه مخصوص، أي الداعي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدى به أصل المعنى، خصوصية ما، هي المسماة بمقتضى الحال. مثلا كون المخاطب منكرا للحكم حال يقتضى تأكيد الحكم. والتأكيد مقتضاها...

وعلى هذا النحو قولهم : علم المعاني علم يعرف به أحوال اللفظ العربي، التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال، أي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال. وهذا هو المطابق بعبارات القوم حيث يجعلون الحذف والذكر إلى غير ذلك معلَّلَّةً بالأحوال "[3].

وللجرجاني نظرة ثاقبة في هذا الباب. ونستشف من خلال الشروحات الملحة والمتنوعة في الدلائل أن ما انتهى إليه في مناقشته لإشكالية البلاغة والفصاحة، يعد ثمرة لفترة طويلة من الجدل حول طبيعة الكلام ومتى يكون فصيحا بليغا ومتى يكون غير ذلك.

---

[1] الجاحظ : البيان والتبيين، ص76.

[2] أبو يعقوب السكاكي : مفتاح العلوم، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983، ص 161.

وانظر كذلك : عبد العزيز عتيق : علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، 1985، ص 37 وما بعدها.

[3] التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، إشراف ومراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996، ج1، ص 616-617.

والأمر الذي انتهى إليه وأكده في غير قليل من الحزم والعزم، أن فصاحة الكلام وبلاغته مرتبطة ارتباطا لا انفكاك معه بالسياق الذي يُنشأ فيه، لغويا كان أو غير لغوي.

ومن صميم تأكيداته على السياق اللغوي الخلاصة التالية : " وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكنا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلقا معناها بمعنى ما يليها. فإذا قلنا في لفظة « اشتعل » من قوله تعالى : ﴿ واشتعل الرأس شيبا ﴾ : إنها في أعلى المرتبة من الفصاحة، لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصولا بها الرأس معرفا بالألف واللام ومقرونا إليها الشيب منكرا منصوبا "[1].

وفي المقابل يوضع السياق غير اللغوي على الدرجة نفسها من الأهمية مع السياق اللغوي. وعلى هذا الأساس فدراسة الجو الذي تشكل فيه الخطاب القرآني يعتبر مدخلا أساسيا وضروريا للفهم والتأويل، ونقصد بهذا الجو عادات العرب وتقاليدهم وأعرافهم في التواصل اللغوي والاجتماعي. ليس هذا فحسب، ولكن كل الخطابات الموازية للخطاب القرآني، وعلى الخصوص كل النصوص الأدبية من فنون القول شعرا ونثرا.

وللجرجاني نفسه مقال في غاية الخطورة في هذا المقام، فهو يعتبر أن الإعراض أو الصدّ عن دراسة فن الشعر بالخصوص، وفنون القول الأخرى عموما، لا يعتبر جريمة في حد ذاته فقط، ولكنه يعتبر جريمة في حق فهم الخطاب القرآني نفسه، ذلك أننا " إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت، وبانت وبهرت، هي أن كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنتهياً إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر. وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب، وعنوان الأدب، والذي لا يشك أنه كان ميدان القوم إذا تجاروا في الفصاحة والبيان، وتنازعوا فيهما قصب الرهان. ثم بحث عن العلل التي بها كان التباين في الفضل، وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصادّ عن ذلك صادّاً عن أن تعرف حجة الله تعالى... ويصنع في الجملة صنيعاً يؤدي إلى أن يقل حفاظه، والقائمون به والمقرئون له ... فمن حال بيننا وبين ما له كان حفظنا إياه، واجتهادنا في أن نؤديه ونرعاه، كان كمن رام أن ينسيناه جملة، ويذهبه من قلوبنا دفعة ...

[1] عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، ص 299.

فسواء من منعك الشيء الذي ينتزع منه الشاهد والدليل، ومن منعك السبيل إلى انتزاع تلك الدلالة، والاطلاع على تلك الشهادة "[1].

فهذه إذن، شهادة في غاية الخطورة، والتي تدعو صراحة إلى ضرورة استصحاب كل الخطابات الموازية التي من شأنها أن تكون، في حالة تعالقها بالخطاب المستهدف، تكون كالمرايا التي تتيح غلغلة النظر إلى بعض الزوايا التي لا يتيحها النظر المباشر، والذي يأخذ بعين الاعتبار بنية الكلام لوحده. فالسياق إذن، لا يعني عند العرب تلك القرائن اللغوية التي تتمظهر داخل النص فقط، ولكن أيضا كل الملابسات التي تلابس إنشاء النص من خارجه. وإن هذه الملابسات لهي من الأهمية بمكان بحيث أنها تعتبر دلالات قائمة بذاتها، وحتى أنها تعني عن اللغة في حد ذاتها كما يقول الجاحظ : " والإشارة واللفظ شريكان، ونعم العون هي له، ونعم الترجمان هي عنه، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تنوب عن الخط "[2]، ويستشهد لذلك بقول الشاعر :

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة مذعـــــور ولم تتكلم
فأيقنت أن الطرف قد قال مرحبا وأهلا وسهلا بالحبيب المتيم

نفهم إذن من هذا الحديث للجاحظ أن المعنى لا يستنبط فقط من الوحدات اللسانية التي يتألف منها الخطاب، ولكن أيضا من كل الملابسات التي تلابسه من خارجه.

ب. مفهوم السياق في الدرس اللساني الحديث

شهد الدرس اللساني الحديث تطورا كبيرا منذ الدفعة التي دفعه بها دي سوسير، ولعل حرصه على دراسة النشاط اللغوي الإنساني كنظام حيوي يستمد حيويته من النظام الاجتماعي المحيط[3]، كان له الأثر البالغ في ميلاد مدرسة تتلمذ على آرائه وتعمق مفهومه

---

[1] المصدر السابق، ص26.

[2] الجاحظ : البيان والتبيين، ص 55.

[3] كان دي سوسير رائدا في اعتبار اللغة نشاطا اجتماعيا [ص 23 و ص 26]، وربما كان انتباهه إلى هذا البعد في الدرس اللغوي الحديث، هو السمة التي تميزه عن العلماء السابقين عليه، كما يتمثل ذلك في أعمال القواعديين التي ارتكزت على علم المنطق، أو الفيلولوجيين، أو المهتمين بعلم اللغة المقارن. وهذه كلها كانت مدارس لسانية انتهت في مجملها إلى ما نعرف من وضع الدرس اللساني الحديث في إطاره الصحيح على يد دي سوسير. انظر، دي سوسير : علم اللغة العام، ص 19-22.

لدور السياق في إنشاء وتلقي الكلام. دون أن ننسى دور الانتروبولوجي البولندي برونسلاو مالينوفسكي Malinovsky الذي كان له أثر كبير في بعث الاتجاه الاجتماعي الانجليزي الذي يمثله تلميذه فيرث[1]. واللغوي الفرنسي فندريس، وغيرهم.

ومع سبق العلماء العرب إلى هذا الحقل، واعتنائهم به واشتغالهم على تطبيقاته في مختلف الميادين اللغوية والنقدية، إلا أن مجهوداتهم بقيت حبيسة مؤلفاتهم التي تجمدت مع جمود حضارتهم. وسمح انطلاق الحضارة الغربية وانفتاحها على مختلف الأمم والشعوب، سمح ذلك لعلمائها بخوض غمار الاستكشاف للغات هذه الأمم والشعوب، ودراستها دراسة موضوعية. وكانت النتائج التي وصلوا إليها في هذا المجال لا تختلف عن النتائج التي وصل إليها العلماء العرب إلا في القليل النادر. ومن ذلك أن مالينوفسكي عندما أراد ترجمة بعض نصوص الشعوب الميلانيزية التي تقطن جزر تروبرياند في غرب المحيط الهادي إلى اللغة الانجليزية، وجد نفسه إزاء مشكلة معقدة، فهو إما أن يترجم هذه النصوص ويحافظ على الصورة الحرفية كيما يحافظ على الصيغ الأصلية، وبالتالي فلن تكون هذه الترجمة مفهومة لدى لقارئ الانجليزي، وإما أن يختار سبيلا آخر فيعتمد ترجمة إنشائية مصحوبة بملاحظات هامشية تتعلق ببنى النص وسياقاتها الخاصة في اللغة الأصل. وقد أشار مالينوفسكي إلى ذلك " وسماه سياق الموقف Context of situation ويشمل كل ما ينتمي للمحيط الثقافي الذي يصحب عملية إنتاج النص وتلقيه "[2].

إن هذه الإشكالية التي عالجها مالينوفسكي هي التي حملت تلميذه فيرث على دراستها دراسة فاحصة ومتأنية، وانتهى من ذلك إلى ما نعرفه من رصد أنواع السياق التي حصرها في أربعة أقسام وهي :

- السياق اللغوي، - السياق العاطفي،
- سياق الموقف، - والسياق الثقافي.

[1] محمود السعران : علم اللغة : دار النهضة العربية، بيروت، د.ت، ص 310.
[2] إبراهيم أصبان : السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة، مجلة الإحياء، الرباط، العدد 25، 2007،
ص 60.

" أما السياق اللغوي فهو حصيلة استعمال الكلمة داخل نظام الجملة متجاورة مع كلمات أخرى، مما يعطيها معنى خاصا، ذلك أن المعنى المعجمي عادة ما يتصف بالاحتمال ولا يتحدد إلا إذا وضع في سياق.

أما السياق العاطفي فهو يحدد درجة الانفعال قوة وضعفا.

أما سياق الموقف فيهتم بالموقف الخارجي الذي تقع فيه الكلمة، وهذا المصطلح يقابله عند العلماء العرب مصطلح المقام.

أما السياق الثقافي فيقتضي تحديد المحيط الثقافي أو الاجتماعي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة "[1].

والحقيقة أنه لا يمكن أن نحدد مفهوم السياق على هذا النحو من البساطة، فجون لاينز J.Lyons يقول بعد مناقشة طويلة استغرقت منه فصلا كاملا : " لا يمكن إذن إعطاء جواب بسيط على السؤال : ما هو السياق ؟ "[2]. وهذا الإقرار منه ينطوي على وعي كبير بمدى تعقد شبكة العلائق التي ينطوي عليها. ومع هذا يمكن أن نخرج بفكرة موسعة عنه من خلال مراجعة التعريفات المتنوعة والمختلفة له.

وإذا كان لاينز يقر بأنه لا يستطيع أن يجيب بسهولة عن السؤال : ما هو السياق ؟، فما ذلك إلا لوعيه العميق بما تمثله شبكته المعقدة بأبعادها المترامية، وما يمكنها أن تطرحه من تعقيد، إذا ما حاول الباحث أن يرصد أطرافها المختلفة. إن أي وحدة لسانية، وفي أي خطاب، مهما تبدو بسيطة، فإنها تدخل في علاقات لا متناهية مع غيرها من الوحدات. وإذا كان الناس ينظرون " في أغلب الأحيان إلى الكلمات وكأن لكل كلمة كيانا مستقلا منفصلا، ولكن ... لا يمكن فهم أي كلمة على نحو تام بمعزل عن الكلمات الأخرى ذات الصلة بها، والتي تحدد معناها. ولو نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر دلالية لوجدنا من الأفضل اعتبار البنية المعجمية للغة شبكة واسعة معقدة من علاقات المعنى، أي أنها تشبه نسيج العنكبوت الواسع المتعدد الأبعاد "[3]. وهو بهذا الكلام يشير إلى طبيعة السياق اللغوي، الذي تتجسد

---

[1] أحمد مختار عمر : علم الدلالة، دار العروبة، الكويت، ط1، 1982، ص 69-71.

[2] جون لاينز : اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987، ص 242.

[3] المرجع نفسه، ص 83.

وحداته داخل منظومة النص، فإنه من جهة أخرى لا يُهمل، بل يحتم على أي نظرية سياقية أن تأخذ بعين الاعتبار البعد الاجتماعي للغة، ولذلك فهو يقول : " ويكفي هنا أن أؤكد أن اللغوي حين يكوّن نظرية سياق مقنعة، يجب أن يعتمد في تفسير الوحدات الكلامية على نظريات العلوم الاجتماعية ونتائجها بصورة عامة ... وتشمل هذه العلوم بشكل خاص علم النفس وعلم المجتمعات الإنسانية (الانتروبولوجيا) وعلم الاجتماع "[1].

أما دي سوسير فيرى بأن مفهوم السياق لا ينطبق على كلمات فرادى فحسب، وإنما على مجموعات من الكلمات والوحدات المركبة، مهما بلغت من الطول والتنوع كالكلمات والمشتقات وأجزاء الجمل والجمل الكاملة. ونلاحظ أن سوسير يولي السياق أهمية كبيرة، ليس هذا فحسب، ولكنه يفصل فيه تفصيلا ولا يقصره على الكلمات فحسب، ولكنه يشمل عنده كل الوحدات اللسانية مهما كان مقدارها من الطول أو القصر.

فإذا انتقلنا إلى فندريس فهو يرى أن الذي يعين قيمة الكلمة " إنما هو السياق، إذ أن لكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديدا مؤقتا، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي في وسعها أن تدل عليها، والسياق أيضا هو يخلص الكلمة من الدلالات الماضية التي تدعها الذاكرة تتراكم عليها، وهو الذي يخلق لها قيمة حضورية "[2].

فمما يحدد معنى الوحدة اللسانية، المتكلم نفسه، أهو ذكر أو أنثى؟، صغير أو كبير؟ واحد أو اثنان أو جماعة أو جمهور؟ وما جنسه ودينه وشكله الخارجي، ونبرة صوته، ومكانه الاجتماعي؟. وهذا ينطبق على المستمع أيضا، ويشمل إلى جانب ذلك علاقته بالمتكلم من حيث القرابة أو الصداقة أو المعرفة السطحية أو عدم المعرفة أو اللامبالاة أو العداوة أو المركز الاجتماعي أو المالي أو السياسي. ومن عناصر المقام أيضا موضوع الكلام، وفي أي جو يقال، وما الداعي لقوله، وغير ذلك من العناصر الكثيرة جدا التي تؤثر تأثيرا مباشرا على كيفية قول الكلام وعلى تركيبه وعلى معانيه وعلى الغرض من قوله[3].

[1] المرجع السابق، ص242.
[2] جوزيف فندريس : اللغة، ص 231.
[3] محمد حماسة عبد اللطيف : النحور والدلالة، ص 115.

ولذلك نجد من اللغويين من يقول بأن " الكلمات ليس لها معان وإنما لها استعمالات "[1]، يقصد بذلك أن اللسان البشري لا يمكن أن يفهم في جانبه السكوني المعجمي ولكن يجب أن يفهم في إطاره الحركي التأويلي.

وأما فيرث فيرى أن المعنى " لا ينكشف إلا من خلال تسييق الوحدة اللغوية، أي وضعها في سياقات مختلفة، لأن معظم الوحدات الدلالية، لا يمكن وصفها أو تحديدها إلا بملاحظة الوحدات الأخرى التي تقع مجاورة لها "[2]. وهو هنا يتحدث عن السياق اللغوي كما كان يتحدث فندريس من قبل عن سياق المقام، ذلك أن تموضع أي وحدة لسانية يكون دالا في حد ذاته، ولا يكون اعتباطيا، ومن هنا فإن دور التأويل هو محاولة الوقوف على دلالة هذا التموضع وفك وجه الصنعة فيه، وعلى هذا الأساس لا نستغرب قول مونان : " لا تبحث عن الكلمة بل ابحث عن سياقها "[3]، يقصد بذلك أن لكل كلمة معناها المركزي المعجمي الخام، الذي تحاول المدونات حفظه من الاندثار، ولها أيضا معناها الهامشي الدال، الذي يحدده التفاعل الوظيفي ضمن إطار الخطاب، ولنا أن نرجع إلى فندريس مرة أخرى لنعرف " أننا حين نقول بأن لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد نكون ضحايا الانخداع لحد ما، إذ لا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي تدل عليها إحدى الكلمات إلا المعنى الذي يعنيه سياق النص، أما المعاني الأخرى فتمحى وتبدد ولا توجد إطلاقا "[4].

---

[1] Pierre Guiraud : La sémantique, Ed Que sais-je, PUF, Paris, 1964, p22.

[2] أحمد مختار عمر : علم الدلالة، ص 68.

[3] Georges Mounin : Clefs pour la linguistique, Seghers, Paris, 1971, p241

[4] جوزيف فندريس : اللغة، ص 228.

المبحث الثاني: أنواع السياق

هناك عدة أنواع من السياق تؤثر في تأويل الخطاب، وهذه السياقات هي من التعدد والتنوع والاختلاف بحث أنها تعز على الحصر، وبالتالي فستكون محاولة إحصائها لونا من العبث. وكلها لها تأثير قليل أو كثير على تأويل الخطاب القرآني، حسب اعتبارها أو إهدارها. وبالمقابل فإن إهدارها يعتبر أول الأسباب التي تؤدي إلى سلوك بعض مسالك التأويل التي لا يحتملها الخطاب، وينشأ من ذلك ما عرفناه جميعا من إشكاليات في التراث العربي. وعلى الجملة يمكن أن نقسم أنواع السياق إلى فرعين كبيرين :

الفرع الأول : هو السياق اللغوي، ونقصد بالسياق اللغوي ما كانت عناصره ذات طبيعة لغوية، أي صوتية، سواء كانت هذه الأصوات وحدات صغرى التي هي الحروف، أو وحدات أكبر منها كالكلمات والجمل والعبارات.

الفرع الثاني : هو السياق غير اللغوي، ونقصد به كل الملابسات ذات الطبيعة غير اللغوية التي أنشئ في أجوائها الخطاب وتمت في أحضانها عملية التواصل.

ويجمل الغزالي هذين الفرعين الكبيرين قائلا : " والقرينة إما لفظ مكشوف [وهو السياق اللغوي] .. وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر، حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد أو توجب ظنا، وكل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعين فيه القرائن [وهو السياق غير اللغوي] "[1] .

1. السياق اللغوي :

السياق اللغوي هو النسيج المحيط الذي ترد فيه الوحدة اللسانية التي يراد تأويلها، فتكتسب من خلاله توجيها دلاليا معينا، وقد ترد في سياق آخر فتكتسب توجيها دلاليا

[1] الغزالي : المستصفى في علم الأصول، .تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ، ص 185.

مختلفا، فهو بهذا الاعتبار " نسق الكلام ومجراه، إذ ترتبط الكلمة في ذلك السياق بوشائج قوية بما قبلها وما بعدها من كلمات، وهو يشمل كل ما يصاحب اللفظ من ألفاظ تساعد على توضيح المعنى، سواء أتقدمت تلك الألفاظ على اللفظ أم تأخرت عنه، أم اكتنفته من جانبيه "[1].

وبهذا الاعتبار يكون للألفاظ أكثر من مدلول :

أولها : الدلالة المعجمية، وهي دلالة ساكنة، تم اقتناصها وحبسها في المعجم في فترة زمنية معينة، هي فترة إنشاء هذا المعجم.

وثانيها : الدلالة الوظيفية، وهي دلالة حية بحياة النص الذي استخدمها، وهي حية أيضا بحياة المعنى الذي أسهمت في بلورته، أو بحياة الصورة التي أرادت رسمها[2].

ومن هنا عمل علماء اللسان العربي على تحليل هذا النسيج من العلاقات الذي ترتبط من خلاله اللفظة بما يحيط بها ألفاظ، تأثيرا وتأثرا.

لننظر إلى دلالة الفعل « همّ ّ« في قوله تعالى حاكيا عن النبي يوسف عليه السلام: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ. كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ ﴾ [يوسف : 24]. إن الاقتصار على الدلالة المعجمية للفعل يقود إلى دلالة غير متوقعة، ويسقط حتما في نسبة الفحش إلى نبي كريم. ولكن اعتبار السياق اللغوي يصرف دلالة الهمّ إلى وجهة أخرى، وهي الدلالة التي يختارها أبو حيان الأندلسي في تأويل هذه الآية قائلا: " والذي أختاره أن يوسف عليه السلام لم يقع منه همٌّ بها البتة، بل هو منفي لوجود رؤية البرهان، كما تقول : لقد قارفت لولا أن عصمك الله، ولا تقول : إنّ جواب لولا متقدم عليها، وإنْ كان لا يقوم دليل على امتناع ذلك، بل صريح أدوات الشرط العاملة مختلف في جواز تقديم أجوبتها عليها، وقد ذهب إلى ذلك الكوفيون، ومن أعلام البصريين أبو زيد الأنصاري، وأبو العباس المبرد، بل نقول : إن جواب لولا محذوف لدلالة ما قبله عليه، كما تقول جمهور البصريين في قول العرب : أنت ظالم إن فعلت، فيقدرونه إن فعلت

[1] حسين حامد الصالح : التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005، ص 103.

[2] راجع في هذا المقام الفصل السادس من كتاب إبراهيم أنيس : دلالة الألفاظ، تحت عنوان : المركز والهامش في الدلالة، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط2، 1963، ص 106. وفي هذا الفصل يبين المؤلف أهمية الدلالات الهامشية، واختلاف النقاد حولها.

فأنت ظالم، ولا يدل قوله : أنت ظالم على ثبوت الظلم، بل هو مثبت على تقدير وجود الفعل.

وكذلك هنا التقدير: لولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها، فكان موجداً الهمّ على تقدير انتفاء رؤية البرهان، لكنه وجد رؤية البرهان فانتفي الهم "[1].

وهذا التحليل الدقيق يبين بوضوح التفات علماء اللسان العربي إلى السياق اللغوي بكل تشعباته، لا بالسبق المجرد لبعض الوحدات اللسانية أو لحوقها بالوحدة التي يقع فيها الإشكال، ولكن باعتبار العلائق التي تنشأ بين هذه الوحدة ومجموع الوحدات التي يحيط بها. ومن هنا استقر اختيار أبي حيان على ما دل عليه السياق فقال بعد قليل : " وقد طهرنا كتابنا هذا عن نقل ما في كتب التفسير مما لا يليق ذكره ، واقتصرنا على ما دل عليه لسان العرب، ومساق الآيات التي في هذه السورة مما يدل على العصمة، وبراءة يوسف عليه السلام من كل ما يشين "[2].

هذا، ويمكن أن ننتقل إلى مسائل أكثر خطورة تتعلق بحرية الإرادة الإنسانية في الاختيار. ومن ذلك ما يحكيه السرخسي في الفصل الذي عقده لجملة ما تترك به الحقيقه، وهي خمسة أنواع، النوع الثالث منها هو « سياق النظم »، ومثل له بقوله تعالى : ﴿ مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا ﴾ [الكهف : 29]، قال : " فإن بسياق النظم يتبيّن أن المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير، وكذلك قوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم إنه بما تعملون بصير﴾، فإن بسياق النظم يتبين أنه ليس المراد ما هو موجب صيغة الأمر بهذه الصفة "[3]. وبهذا تخرج دلالة التخيير في الآية من دلالتها الحقيقية إلى دلالتها المجازية التي هي الزجر والتوبيخ، وذلك باعتبار السياق اللغوي الذي يتمثل في العطف بالجملة الخبرية : « إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا ».

على أن السياق اللغوي الذي يحدد دلالة الوحدة اللسانية المشكلة، ويساعد في تأويلها، قد يكون بعيدا في موضعه، في أي جزء من أجزاء الخطاب، ومع هذا فهو مطلوب

---

[1] أبو حيان بن يوسف الأندلسي: البحر المحيط، تحقيق أحمد عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط1، 2001، بيروت، ج5، ص 295.
[2] المصدر نفسه، ص 295.
[3] أبو بكر السرخسي : كتاب الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ج1، ص 193.

ومعتبر. وهذا ما حملنا على اعتبار الخطاب القرآني كله وحدة لسانية واحدة يصدق بعضها بعضا ويسهم في تأويله، كما كان يقول ابن حزم عن لغة القرآن كأنها " لفظة واحدة وخبر واحد موصول بعضه ببعض ومضاف بعضه إلى بعض ومبني بعضه على بعض "[1]. ومن ذلك أنه لما نزل قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ [الأنعام : 82]، أثار ذلك الخوف في نفوس المخاطبين المؤمنين، وقالوا : من منا لم يلبس إيمانه بظلم؟ ولعل الذي أنشأ هذا الخوف هو ورود الظلم بصيغة نكرة، وهي تفيد التعميم، فردّ النبي الكريم أنه ليس ذلك، وأن الظلم المقصود هنا هو الشرك الغليظ، وأحالهم على السياق اللغوي المناسب وهو قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان : 13]. ومع أن هذا السياق بعيد في موضعه لوقوعه في سورة مغايرة، إلا أنه تم اعتباره لأن الخطاب القرآني وحدة لسانية واحدة. وهذا ما حمل الزركشي على إعادة تحليل السياق اللغوي للسورة ككل، وانتهى إلى أن: " سياق الكلام يدل على أن المراد بالظلم أنواع الشرك على الخصوص، فإن السورة من أولها إلى آخرها مقرّرة لقواعد التوحيد، وهادمة لقواعد الشرك وما يليه، والذي تقدم قبل الآية قصة إبراهيم عليه السلام في محاجته لقومه بالأدلة التي أظهرها لهم في الكوكب والقمر والشمس، وكان قد تقدم قبل ذلك قوله: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ ﴾ [الأنعام:21]، فبيَّن أنه لا أحد أظلم ممن ارتكب هاتين الخلّتين وظهر أنهما المعنيّ بهما في سورة الأنعام "[2].

على أن السياق اللغوي يقتضي منا معالجة من زاوية أخرى، وهي وجوب تتبع مدلول اللفظ في مواقعه المختلفة من نص الخطاب القرآني. فإذا كان علماء الدلالة المحدثون يرون أنه لا يكفي النظر المباشر إلى مدلول اللفظة، بل يجب " وضعها في سياقات مختلفة "[3]، أوجب هذا أن يلتفت المؤول إلى المعاني التي يمكن أن تأخذها أي وحدة في مواقعها المختلفة.

---

[1] ابن حزم الأندلسي : الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1404هـ، ج2، ص 171.
[2] أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997، ج1، ج4، ص 27.
[3] أحمد مختار عمر : علم الدلالة، ص 68.

أ. إشكالية الترتيب الزمني لنص القرآن الكريم

هناك مشكلة نشأت بعد تمام تشكل النص القرآني؛ فإذا كان تأويل الآيات مستساغا في وقت التنزيل، وذلك بالرجوع إلى سياقها غير اللغوي، أي أسباب النزول، فكيف الحال بعد انقضاء هذا الفترة وبعد الزمن وتوالي القرون؟ فإما أن يكون الخطاب القرآني مرهونا بزمن تشكله حينا بعد حين، وهذا يحد من قدرته على التفاعل مع المستجدات التي تنشأ فيما بعد، ويقوّض أصلا عظيما من أصوله، وهو أنه خطاب إلهي صالح لكل زمان ومكان، أي متعال عن الزمان والمكان؛ وإما أن يجرد عن السياق الذي تنزل في إطاره، وهذا يجعل منه حاملا لكل وجه قابلا لكل تأويل. وبعبارة أخرى : " كيف يجوز للتاريخي أن يكون مرتبطا بآنيته ومستمرا بعدها في الوقت نفسه؟ وكيف يجوز للمحدث ضمن المكان أن يكون مرتبطا بظرفه المكاني ومتجاوزا له في آن واحد ؟ "[1]. والحقيقة أن هذه الإشكالية العويصة قد شغلت ولا تزال تشغل إلى اليوم كل من يتصدى لمعالجة إشكالية التأويل، لا في التراث اللساني العربي وحده، ولكن أيضا في الفكر اللساني الغربي المعاصر[2] .

على أن هناك درجة أخرى من التعقيد، وهي لبّ الإشكال. ذلك أننا نقف عند محاولة تفكيك الخطاب القرآني على نوعين من السياق : السياق الأول هو سياق النزول، وهذا يعني تسلسلا زمنيا، وبالتالي تسلسلا موضعيا لوحدات الخطاب اللسانية، ولكن الواقع ينفي ذلك، ذلك أن البناء النهائي للخطاب لم يتم على هذا النحو. وقد فشلت كل محاولة لإعادة بنائه على الأساس القديم، أي أساس التسلسل الزمني، سواء من قبل عرب أقدمين أو من محدثين عرب وغربيين[3]. وهذا يوقفنا بإزاء سياق ثان ومن نوع آخر، وهو سياق التلاوة

[1] منذر عياشي : مقالات في الأسلوبية، ص 232.

[2] تناول هذه الإشكالية الكثير من المفكرين الغربيين المعاصرين، وعلى رأسهم مارتن هيدغر في مواضع متفرقة من أعماله، وتلميذه جون هانز غادامير في كتابه « الحقيقة والمنهج » الذي نشره سنة 1960. انظر : عمر مهيبل : هانز جورج جادامير : خطاب التأويل وخطاب الحقيقة، مجلة نزوى، عمان، العدد 22، 2009.

[3] عبد الرحمان بدوي : دفاع عن القرآن ضد منتقديه، تر كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، القاهرة، ط1، 2001، ص 110. وقد عقد عبد الرحمان بدوي فصلا في هذا الكتاب عن المحاولات التي قام بها العلماء المسلمون القدامى، وكذلك المستشرقون الأوروبيون المحدثون، لترتيب القرآن الكريم ترتيبا زمنيا، ولقد باءت جميعها بالاضطراب والفشل، فمن المسلمين القدامى نجد ابن النديم والزهري وابن عبد الكافي والسيوطي أخيرا، ومن المستشرقين نجد نولدكه في « تاريخ القرآن 1960 »، هـ. وجريم في كتابه « محمد 1892»، وريجيس بلاشير في ترجمته للقرآن 1949-1951، وريتشارد بل في الفصل السادس من كتابه «مقدمة في القرآن 1953».

وهو المتاح حاليا، وهو يحمل الوحدات اللسانية المكونة لهذا الخطاب على التفاعل من جديد وعلى مستوى ثان، نعتقد أن هذا المستوى من التفاعل هو الذي يحل الإشكالية التي طرحناها آنفا وهي إشكالية القدرة على تجاوز الزمن والاستعلاء على الحوادث الخاصة التي استدعت النزول.

كما أن هناك مفتاحا آخر يساعد في حل هذه المشكلة، وهو أن وقوف المؤول على سبب النزول يوقفه لا محالة على العلل والأسباب، كما سنراه. وهذا النوع من المعرفة يساعد على قياس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر، وهذا ما يساعد أيضا على الخروج من دائرة خصوص السبب إلى دائرة عموم اللفظ.

وهكذا ترتبط قضية التأويل بقضية الزمن من جهة، وترتبط بقضية النسق/ السياق من جهة أخرى. " وإيجازا نقول : إن الخطاب يقوم من حيث زمنه على مثالين :

– يقوم أولا على مثال متلقيه، فيخضع بهذا للزمن الفيزيائي، وارتباطه بأسباب نزوله يدل على ذلك. ولذا، يبدو محدثا ضمن التاريخ، وهذا ما ذهب إليه المعتزلة.

– ويقوم ثانيا على مثال مرسله، ولذا فهو أزلي، أي قديم قدم المنشئ، وأبدي، أي دائم بدوامه. ودلالة ذلك تبدو في خرقه لآنيته وزمنه، وتجاوزه لأسباب نزوله وحدوثه. وهذا ما ذهب إليه أهل السنة "[1].

وهذا يعني أن الخطاب عندما يكون على مثال المتلقي الذي هو الإنسان ككائن لا يتغير جوهره مع تغير مشكلاته، فإن التأويل يصبح متغيرا، لأن الأحداث متغيرة. بينما في الجهة المقابلة نرى الخطاب قائما على مثال مرسله الذي هو الوجود الأول والأزلي، وبالتالي فهو دائم بدوامه حاضر بحضوره.

وخلاصة الأمر أنه تم التضحية بالسياق الزمني في سبيل السياق النصي، وخاصة فيما يتعلق بترتيب الآيات داخل السور. وهذا الأمر محسوم بأمر إلهي لا دخل لعمل الإنسان فيه باتفاق المسلمين جميعا، فقد " أجمع العلماء على أن ترتيب الآيات في سورها توقيفي، ليس للنظر والاجتهاد أي دور فيه، فقد كان جبريل عليه السلام يوقف النبي ﷺ

[1] منذر عياشي : مقالات في الأسلوبية، ص 234.

على مواقع الآيات في سورها "[1]. بعكس ترتيب السور الذي اختلف حوله المسلمون : هل هو توقيف أم اجتهاد[2]. ومعنى هذا أن التشكيل النهائي للخطاب كان أشبه ما يكون بعمل الرسام الذي يرسم لوحة زيتية. إن توالي ضرباته على اللوح، الذي قد يبدو عشوائيا لأول وهلة، لا يظهر التصميم فيها إلا عند الفراغ منها. حينئذ يظهر التوافق والانسجام بين أجزاء الصورة.

ب. علم المناسبة

ويتجلى السياق اللغوي في صورته العامة في ترتيب وحدات الخطاب اللسانية على نحو مخصوص هو سياق التلاوة. وينشأ عن هذا الترتيب نوع من التفاعل أفرد له علماء التأويل اسم « المناسبة ». وهو علم شريف ودقيق في الوقت نفسه. وأول من أهتم به من العلماء هو أبو بكر النيسابوري، وكان يقول : " لم جعلت هذه الآية إلى جنب هذه ؟. وما الحكمة في جعل هذه السورة إلى جنب هذه السورة ؟ وكان يُزري على علماء بغداد لعدم علمهم بالمناسبة "[3]. وأكثر من التفت إليه الرازي في مفاتيح الغيب، فكان يقول : " أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط "[4]. ولدقة هذا المسلك ولطفه نجده كثيرا ما يبدي فرحه عندما يفوز بالمعنى الذي يهديه إليه النظر في مناسبة الوحدات بعضها لبعض، وخصوصا إذا أدرك أنه لم يلتفت إليه غيره ولم يسبقه إليه أحد، فيقول : " فما أعظم لطائف القرآن مع أن الأدوار العظيمة قد استمرت، ولم ينتبه لها أحد، فالحمد لله حمداً يليق بعلو شأنه وبرهانه على ما خص هذا الضعيف بمعرفة هذه الأسرار "[5].

وتبدو حكمة المناسبة في إدراك قوة الارتباط بين أجزاء الكلام الذي يأخذ بعضه بأعناق بعض، فيبدو التأليف وكأنه بناء محكم متلائم الأجزاء. وقد ذكروا أن أعرابيا سمع قارئا يقرأ قوله تعالى : ﴿ فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غفور رحيم ﴾

---

[1] أحمد بن إبراهيم الثقفي: البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق سعيد بن جمعة الفلاح، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ، ص 44.

[2] المرجع نفسه، ص 46.

[3] الزركشي : البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 36.

[4] الرازي : مفاتيح الغيب، ج10، ص 113.

[5] المصدر نفسه، ج31، ص 17.

[البقرة : 209]، ولم يكن قارئا للقرآن، فقال : " إن هذا ليس بكلام الله، إن الله لا يذكر الغفران عند الزلل، لأنه إغراء به "[1]. وهكذا دلّ عدم الانسجام بين أجزاء الخطاب على أنه ليس خطابا إلهيا، فتكون الفاصلة : عزيز حكيم، لا : غفور رحيم، لأن الله تعالى إذا كان حكيما، وكانت الحكمة وضع الشيء في موضعه، اقتضى ذلك إنزال العقاب بالمجرم لا إفلاته.

هذا، وربما كان تأويل الرازي أكثر عمقا إذ يقول : " أما قوله تعالى : ﴿ فاعلموا أَنَّ الله عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾، ففيه مسائل :

المسألة الأولى : لقائل أن يقول : إن قوله تعالى : ﴿ فَإِن زَلَلْتُمْ مّن بَعْدِ مَا جَاءتْكُمُ البينات ﴾ إشارة إلى ذنبهم وجرمهم ، فكيف يدل قوله : ﴿ أَنَّ الله عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ على الزجر والتهديد .

الجواب : أن العزيز من لا يمنع عن مراده، وذلك إنما يحصل بكمال القدرة، وقد ثبت أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات، فكان عزيزاً على الإطلاق، فصار تقدير الآية : فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البيّنات، فاعلموا أن الله مقتدر عليكم لا يمنعه مانع عنكم، فلا يفوته ما يريده منكم وهذا نهاية في الوعيد، لأنه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب، وربما قال الوالد لولده : إن عصيتني فأنت عارف بي، وأنت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي، فيكون هذا الكلام في الزجر أبلغ من ذكر الضرب وغيره. فإن قيل : أفهذه الآية مشتملة على الوعد كما أنها مشتملة على الوعيد؟ قلنا : نعم من حيث أتبعه بقوله : ﴿ حَكِيمٌ ﴾ فإن اللائق بالحكمة أن يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم إيصال العذاب إلى المسيء فكذلك يحسن منه إيصال الثواب إلى المحسن، بل هذا أليق بالحكمة وأقرب للرحمة "[2].

ومثال آخر ندرك به أهمية المناسبة، يتمثل في فواصل الآيات المتتابعة في قوله تعالى : ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا

[1] السيوطي : معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1969، ص 40.
[2] الرازي : مفاتيح الغيب، ج5، ص 180.

النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (151) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (152) وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (153)﴾ [الأنعام].

فأنت تلاحظ أن الفواصل تتغير من آية لأخرى، بين : تعقلون، وتتذكرون، وتتقون. وهذا التغير لم يرد اعتباطا، ولكنه يخضع خضوعا دقيقا للسياق، الذي يجلي حركة المعنى في ثنايا الخطاب.

ففي الآية الأولى نهي عن الشرك، الذي هو طعن صريح في الألوهية المطلقة. وهو فعل غليظ وساذج، يرفضه العقل ويستهجنه. وفيها أيضا تنبيه لرعاية الأصول والفروع. فالأصول هي علة الوجود، وهي التي ذوت حتى تقوم الفروع، فلا يعقل أن تكافأ وتجازى بالعقوق والكفران. أما الفروع فهي هبة الله ومنحته، والله إذا خلق نفسا قدر لها رزقها. فليس من العقل التعدي على حياة الغير خوف الفقر والإملاق. وفيها أيضا نهي عن قرب الفواحش، والفاحشة ما غلُظ وشان من الأفعال، وهي تضاد العقل وتنافيه، لأن العقل يأمر بالمهذب من الأفعال والأقوال. وفيها أخيرا نهي عن القتل كيفما كان، لأن القتل فعل الحيوان لا الإنسان العاقل. ولأجل هذا ختم سياق الآية بالعقل الذي تثيره هذه الخطايا فيتدبر ويعتبر : لعلكم تعقلون.

أما في الآية الثانية فتحذير من أكل مال اليتيم، ودعوة إلى استيفاء الميزان، ودعوة إلى العدل في القول ولو كان ذا قربى، ودعوة إلى الوفاء بالعهد. ومع أن هذه الأخلاق هي من المسلمات التي لا يماري فيها مؤمن. إلا أن البلية تأتي من جهة الغفلة عنها، من حيث هي واجبات يحب الإنسان أن توفى له إذا كانت حقوقا له، ويغفل عنها إذا كانت واجبات عليه. فيحب أن تُحفظ أموال أيتامه، ويحب أن يوفى له بالعهد، ويحب أن يشهد في حقه بالعدل. أما إذا كان العكس فالأغلب هو الغفلة عن أداء الحقوق. ولذلك ختم سياق هذه الآية بالتذكير الذي هو التنبيه المتواصل، فكان منسجما تماما مع ما سبقه.

أما في الآية الثالثة فبيان أن الإسلام هو صراط الله المستقيم، وأن اتباع هذا الصراط عاصم، وأن الاختلاف عليه قاصم، فكان ذلك الاتباع من التقوى، وكان ذلك الاختلاف من الخسران، فليست التقوى إلا لونا من المعرفة التي تولد الحذر. ومن هنا ختمت بها الآية لدقة الموقف وحساسيته.

ورغم أن علماء أجلّاء لم يكونوا ليلتفتوا إلى هذه الفروق الدقيقة[1]، فإن مفسرا قديرا كالرازي لم يكن ليفوت مثل هذه النكت ولو بصورة مجملة. قال : " فإن قيل : فما السبب في أن جعل خاتمة الآية الأولى بقوله : لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وخاتمة هذه الآية بقوله : لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. قلنا : لأن التكاليف الخمسة المذكورة في الأولى أمور ظاهرة جلية، فوجب تعقلها وتفهمها وأما التكاليف الأربعة المذكورة في هذه الآية فأمور خفية غامضة، لا بد فيها من الاجتهاد والفكر حتى يقف على موضع الاعتدال، فلهذا السبب قال : لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ "[2].

فههنا إذن ثلاث آيات، يجمعها جميعا أنها وصايا، ولكن كل مجموعة منها توجب معنى معينا، هو الفاصلة التي تختم على كل مجموعة.

وهكذا يتجلى البعد التأويلي لقضايا المناسبة في قدرة القارئ على إدراك العلاقات بين وحدات الخطاب. هذه العلاقات التي لا يظهر أنها علاقات معطاة، ولكنها علاقات تُكتشف. وعليه فـ " إن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص "[3]. إن هذه العلاقة التي تربط بين العقل وبين النص هي التي تعطي لقراءة الخطاب القرآني بعدها التأويلي. و" من هنا قد يعتمد مفسر على بعض معطيات النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات "[4]. وهذا هو المدخل الصحيح لقانون الاختلاف.

[1] لا يوجد إشارة إلى هذه الفروق في تفسير الطبري ولا الزمخشري ولا ابن كثير.
[2] الرازي : مفاتيح الغيب، ج 13، ص 193.
[3] نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، ص 160-161.
[4] المرجع نفسه، ص 161.

ج. التماسك النصي

كان لتركيز اللسانيين العرب على الجملة ما يبرره. فإن طبيعة النشأة لأي بحث لغوي أن يبدأ من أصغر الوحدات متدرجا إلى أكبرها. كما أن الجملة تمثل أصغر وحدة لسانية تتحرى الإفادة. وهذا ما حتّم الاهتمام بها فهما وتحليلا. وهكذا فإنه لم يكد ينقضي القرن الأول الهجري ويستهل القرن الثاني حتى رأينا نشاطا لغويا محموما في كل الاتجاهات الصوتية والنحوية والبلاغية. ولا يكاد ينتصف القرن الخامس حتى تنصهر هذه الأبحاث جميعا في تلك النظرية التي بلورها عبد القاهر الجرجاني، والتي هي نظرية النظم. وبغض النظر عن البعد الديني لهذه النظرية والمرتبط أساسا بقضية الإعجاز، فإنها تمثل أرقى ما توصل إليه الفكر اللساني العربي في تلك الفترة المبكرة. والدليل على ذلك أن أغلب الأبحاث التي توالت فيما بعد لم تكن إلا شرحا لهذه النظرية أو تعديلا طفيفا من هذا الجانب أو ذاك، ولكنها لم تكن لتمس جوهر النظرية وفكرتها الأساس. وإن علماء كبار وعلى جلالة أقدارهم كالرازي أو السكاكي أو القزويني أو غيرهم، لم يكونوا إلا شرّاحا لها، متبسّطين في مواضع الإيجاز أو مختصرين في مواضع الإطناب.

إلا أن عدم التفات العلماء العرب للنص كوحدة لسانية كبرى له ما يبرره أيضا، فهم لم يعرفوا النص في صورة متكاملة إلا في نص القرآن الكريم. أما الشعر الجاهلي فقد كان محكوما بالوحدة العضوية التي كانت تناسب المواقف التي ينشد فيها[1].

ومع هذا فإننا لا نعدم بعض الشذرات المتفرقة هنا وهناك، والتي كانت مسكونة بهاجس النص وبوعي غير متبلور بأنه الغاية النهائية للجملة. فالجرجاني يحدثنا عن فكرة التضام Cohésion، والحبك Cohérence التي يتحدث عنهما علم اللغة النصي في اللسانيات الحديثة[2]. ويرى أن العبارة لا تكون مفيدة، ولا يحصل الانسجام " إلا بضم كلمة إلى كلمة وبناء لفظة على لفظة .. وهل قالوا : لفظةٌ متمكّنةٌ ومقبولةٌ وفي خلافهِ قلقةٌ ونابيةٌ ومستكرهةٌ إلا وغرضُهم أن يُعبروا بالتمكُّن عن حسنِ الاتفاقِ بينَ هذه وتلك من جهةِ

[1] انظر : محمد بن مريسي الحارثي، عمود الشعر العربي النشأة والمفهوم، نادي مكة الثقافي، مكة المكرمة، ط1، 1996، ص 105.

[2] Halliday and R. Hassan : Cohesion in English, Longman, London, 1976, p.1-2.

معناهُما، وبالقلقِ والنُبِّو عن سوء التلاؤم . وأنَّ الأولى لم تَلِقْ بالثانية في مَعناها وأن السابقَةَ لم تصلُحْ أن تكونَ لِفقاً للتالية في مُؤدَّاها "[1]. ويضرب مثالا تشعر من خلاله بأنه مسكون بهاجس النص وإن لم يفصح عنه فيقول : " وهل تشكُّ إذا فكرتَ في قولِهِ تعالى : ﴿ وقِيلَ يَا أرْضُ ابْلَعي ماءَكِ ويا سَمَاءُ أَقْلِعِي وغَيضَ الماءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ واسْتَوَتَ عَلَى الجُودِيَّ وقِيلَ بُعْداً لِلقَوم الظَّالِمين ﴾. فتجَلَّى لك منها الإعجازُ وبَهرَك الذي تَرى وتَسمع ! أنك لم تَجِدْ ما وجدتَ منَ المزيَّةِ الظاهرة والفضيلةِ القاهرة إلا لأمرٍ يرجعُ إلى ارتباطِ هذه الكلمِ بعضِها ببعضٍ وأن لم يعرضْ لها الحسنُ والشرفُ إلاّ مِنْ حيثُ لاقتِ الأولى بالثانية، والثالثة بالرابعة. وهكذا إلى أن تستقرِيَها إلى آخرِها وأنَّ الفضلَ تَنَاتَجَ ما بينها وحصلَ من مجموعها .. ثم مقابلة « قيل » في الخاتمة بـ « قيل » في الفاتحة .. وما بين الألفاظ من الاتساق العجيب"[2].

فههنا لا يلتفت عبد القاهر إلى اللفظة في موضعها، ولكن إلى اللفظة في سياق النص، ولننظر إليه كيف يجمع ما بين « قيل » في أول النص، و« قيل » في آخره. وهذا النوع من العمل هو من صميم التحليل النصي. وهذا ما يؤكده السيوطي مستخدما مصطلح « الانسجام » Coherence، والذي يكون فيه الكلام " لخلوه من العقادة متحدّرا كتحدّر الماء المنسجم، ويكاد لسهولة تركيبه وعذوبة ألفاظه أن يسهل رقة، والقرآن كله كذلك [3].

أما الجاحظ فهو يتحدث عن « السّبك »، الذي هو قوام بلاغة الخطاب، والذي يعبر به عن تناسق أجزاء الكلام، حتى كأنه كتلة واحدة، وعبر عنه بمقولته المشهورة : " المعاني مطروحةٌ في الطريق يعرفها العجميُّ والعربيُّ والبدويُّ والقَرَوي والمدنيّ وإنَّما الشأنُ في إقامةِ الوزن وتخيُّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحَّة الطبع وجَودَة السَّبك فإنما الشعر صناعةٌ وضَرْب من النَّسج وجنسٌ من التَّصوير"[4]. وإذا كان الجاحظ أسبق في الزمان من الجرجاني، فإن الإرهاصات الأولى لمفهوم التماسك بالنصي نجده في هذه العبارة على إيجازها.

---

[1] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 52-53.
[2] المصدر نفسه، ص53.
[3] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 422.
[4] الجاحظ : الحيوان، ج3، ص 131.

د. دلالة حروف المعاني

ويدخل في اعتبار السياق اللغوي ما يعرف بـ« حروف المعاني ». وهي الحروف التي تؤدي دورا وظيفيا داخل النص. وهي بالإضافة إلى دورها في تماسك النص، وشد بعض أجزائه إلى بعض، فإنها تميل بمعنى الجمل إلى دلالات لا يمكن أن تؤديها الحروف في صورتها الطبيعية. ولذا فهي تعتبر من أهم الأدوات التأويلية التي لا غنى عنها للمفسّر. ولذلك فقد قال الزركشي : " البحث عن معاني الحروف مما يحتاج إليه المفسر لاختلاف مدلولها. ولهذا توزع الكلام على حسب مواقعها وترجح استعمالها في بعض المحال على بعض بحسب مقتضى الحال "[1]. أما السيوطي فقد اشترطها للمفسّر بكثير من الاهتمام، وقال : " اعلم أن معرفة ذلك من المهمّات المطلوبة لاختلاف مواقعها. ولهذا يختلف الكلامُ والاستنباطُ بحسبها "[2]. ومثل لها بقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾ [سبأ :24]، فقال : " استعملت « على » في جانب الحق و« في » في جانب الضلال، لأن صاحب الحق كأنه مستعل يصرف نظره كيف شاء، وصاحب الباطل كأنه منغمس في ظلام منخفض لا يدري أين يتوجه "[3]. وفي قوله تعالى : ﴿ فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ وَلَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا ﴾ [الكهف :19]، قال : " عطف على الجمل الأولى بالفاء والأخيرة بالواو لمّا انقطع نظام الترتيب. لأن التلطّف غير مرتّب على الإتيان بالطعام كما كان الإتيان به مرتبا على النظر فيه، والنظر فيه مرتبا على التوجه في طلبه، والتوجه في طلبه مرتبا على قطع الجدال في المسألة عن مدة اللبث وتسليم العلم له تعالى "[4].

فانظر إذن إلى الوظائف الدلالية لحروف المعاني، رغم أنها قد تتشابه في العمل النحوي كأن تكون حروف جر أو حروف عطف. وقد يختلف تأويل المفسرين للحرف الواحد لاعتبارات مختلفة. ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ

---

[1] الزركشي : البرهان في علوم القرآن، ج4، ص 175.
[2] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 207.
[3] المرجع نفسه، ص 207.
[4] نفسه، ص 207.

بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [آل عمران :104]، فإن الزمخشري يرى أن « من » هي للتبعيض، " لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات، ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر، وعرف كيف يرتب الأمر وإقامته وكيف يباشر، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف وأمر بمنكر "[1]. بينما يرى الرازي أنها للتبيين و" ليست للتبعيض لدليلين : الأول، أن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الأمة في قوله ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾. والثاني، هو أنه لا مكلف إلا ويجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما بيده أو بلسانه أو بقلبه. ويجب على كل أحد دفع الضرر عن النفس. إذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الآية : كونوا أمة دعاة إلى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر. وأما كلمة « مِنْ » فهي هنا للتبيين لا للتبعيض، كقوله تعالى ﴿ فاجْتَنِبُواْ الرِّجْسَ مِنَ الأوْثَانِ ﴾، [أي كل الأوثان]، ويقال أيضاً لفلان من أولاده جند وللأمير من غلمانه عسكر، يريد بذلك جميع أولاده وغلمانه لا بعضهم " [2].

وإذن فإن حروف المعاني تعتبر محددا سياقيا على درجة كبيرة من الأهمية في تأويل الخطاب، وقد يوقع الجهل بأحوالها ومواقعها إلى الوقوع في المحذور. " حتى إن بعض الزنادقة تمسك بقوله تعالى: ﴿ وَعَدَ الله الذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَات مِنْهُمْ مَغْفِرَةً ﴾ في الطعن على بعض الصحابة، باعتبار أن « مِنْ » هنا للتبعيض، وهي في الحق للتبيين أي الذين آمنوا هم هؤلاء. ومثل هذا قوله تعالى : ﴿ الذِيْنَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ القَرْحُ، لِلذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقَوا أَجْرٌ عَظِيْم ﴾، وكلّهم متق ومحسن. ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ ليَمَسنَّ الذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾، فالمقول عنهم ذلك كلّهم كفار "[3]. وهكذا يؤدي الجهل بالوظائف الدلالية لحروف المعاني إلى تكفير الصحابة.

[1] الزمخشري : الكشاف، ج1، ص 604.
[2] الرازي : مفاتيح الغيب، ج8، ص 146.
[3] أبو يحيى الأنصاري : فتح الرحمن بكشف ما يلتبس من القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط1، 1403هـ، ص 540.

وإذا كان لحروف المعاني كل هذه الأهمية، نظرا لوظائفها الدلالية، فإنها لا تستخدم اعتباطا عند إنشاء الكلام. يمكن أن نفهم كيف تحكم الاعتباطية الكلام العادي، فيستخدم الإنسان حرفا مكان حرف سهوا، دون أن يتفطن لما وقع فيه من السهو، ولكن في حالة الخطاب القرآني، فإن هذه الحروف تخضع لاعتبارات دلالية دقيقة، يقتضيها السياق، وهي من صميم النشاط التأويلي للغوي وللمفسّر على السواء. ولذا فمن غير المعقول أن يغفل التأويل هذه الفروق الدلالية، كما يذهب إلى ذلك البعض عندما يقول: " وإذا سألنا لماذا استعمل القرآن الكريم الحرف بدل الآخر، كان الجواب : هكذا تكلمت العرب أو هكذا أراد الله أو هما معاً، إذ القرآن كلام الله على عادة العرب وعرفهم، وعليه فإن السؤال بالصيغة العقلية لماذا قال كذا ولم يقل هكذا؟ لم يعد ذا معنى "[1].

وأقدم من تكلم عن دلالات حروف المعاني هو الطبري، مما يدل على أن هذا المبحث كان معروفا، وأن هناك من سبقه إليه. وهو يتكلم عن إبدال الحروف بعضها من بعض في مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴾، قال : " فإن قال لنا قائل: أرأيتَ قولَه « وإذا خلوا إلى شياطينهم »؟ فكيف قيل: « خلوا إلى شياطينهم »، ولم يقل « خلوا بشياطينهم »؟... قيل : قد اختلف في ذلك أهل العلم بلغة العرب. فكان بعض نحويِّي البصرة يقول: يقال « خلوتُ إلى فلان » إذا أُريدَ به : خلوتُ إليه في حاجة خاصة، لا يحتَمِل إذا قيل كذلك إلا الخلاءَ إليه في قضاء الحاجة. فأما إذا قيل: « خلوتُ به » احتمل معنيين: أحدهما الخلاء به في الحاجة، والآخَر في السخرية به. فعلى هذا القول « وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ » لا شكّ أفصحُ منه لو قيل « وَإِذَا خَلَوْا بشَيَاطِينِهِمْ »، لما في قول القائل: « إِذَا خَلَوْا بشَيَاطِينِهِمْ » من التباس المعنى على سامعيه، الذي هو مُنتفٍ عن قوله: « وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ ». فهذا أحد الأقوال.

والقول الآخر: فأن تُوَجِّه معنى قوله « وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ » « وإذا خلوا مع شياطينهم »، إذ كانت حروف الصِّفات يُعاقِبُ بعضُها بعضًا، كما قال الله مخبرًا عن عيسى

[1] أحمد عرابي : أثر حروف المعاني في تعدد المعنى، مجلة التراث العربي، دمشق، العدد 89 ، 2003.

ابن مريم أنه قال للحواريين: « مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ »، يريد: « مع الله ». وكما توضع « على » في موضع « من »، و« في » و« عن » و« الباء »، كما قال الشاعر:

إِذَا رَضِيَتْ عَلَيَّ بَنُو قُشَيْرٍ لَعَمْرُ اللهِ أَعْجَبَنِي رِضَاهَا

بمعنى « عَنِّي ».

وأما بعض نحويي أهل الكوفة، فإنه كان يتأوَّل أن ذلك بمعنى: « وإذا لَقوا الذين آمنوا قالوا آمنا »، وإذا صَرفوا خَلاءهم إلى شياطينهم - فيزعم أن الجالب لِـ « إلى »، المعنى الذي دلّ عليه الكلامُ من انصرافِ المنافقين عن لقاء المؤمنين إلى شياطينهم خالين بهم، لا قوله « خَلَوْا ». وعلى هذا التأويل لا يصلح في موضع « إلى » غيرُها، لتغير الكلام بدخول غيرها من الحروف مكانها. وهذا القول عندي أولى بالصواب، لأن لكل حرف من حُرُوف المعاني وجهًا هو به أولى من غيره "[1].

2 . السياق غير اللغوي

يتعدد ويتنوع السياق غير اللغوي إلى حدود لا يمكن حصرها. وإذا كانت عناصره ذات طبيعة غير لغوية، أي أنها لا تدخل في بنية الخطاب اللغوية في حدا ذاتها، فهذا لا يعني أنه غير معتبر، بل بالعكس من ذلك تماما، لا يمكن تأويل الخطاب تأويلا صحيحا ما لم يتم إعتباره، بل إن البنيات التركيبية المتماثلة تختلف دلالاتها باختلاف السياق غير اللغوي الذي ترد فيه. إن قول الله تعالى: ﴿ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ ﴾ [البقرة : 216]، هو في بنيته التركيبية لا يختلف عن قوله : ﴿ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ [النساء : 19]. والقضية التي تدور حولها الدلالة التركيبية في كلتا الآيتين هي قضية الحب والكره، حب شيء يمكن أن يكون شرا، أو كره شيء يمكن أن يكون خيرا.

ولكن السياق الذي وردت فيه الآيتان يختلف اختلافا كبيرا، فآية البقرة نزلت في سياق الحرب التي اندلعت بين المؤمنين والمشركين في المدينة، والتي كان المؤمنون فيها مختارين بينها وبين العافية التي كانت تتمثل في الاستيلاء على القافلة والعودة غانمين سالمين إلى

[1] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن، ج1، ص 199.

المدينة، فبين الله تعالى أن قضايا الحرب والسلم لا تخضع لهذا المعيار، ولكنها تخضع لمعيار آخر لا دخل للعاطفة فيه، ويتحكم فيه العقل أولا وأخيرا، وليس هوى هذه الفئة أو تلك من فئات المجتمع. هذا المعيار هو معيار القضاء على الظلم وتقليم أظافر الشر الذي كان يتمثل في قريش. فحث الله تعالى على خوض الحرب وهي كره للمؤمنين ورغبهم عن غنائم القافلة مع ما فيها من سلامة وعافية، وقال : ﴿ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ ﴾. بينما آية النساء لها سياق مختلف تماما هو سياق الخلافات الزوجية، وكيف أن الرجل يمكن أن يكره من زوجته أشياء، فينبهه الخطاب القرآني إلى رحابة الصدر وسعة الأفق، وأن الصبر على المكروه باب واسع من أبواب الثواب والأجر.

ومن أجل ذلك التفت علماء التأويل إلى كل جزئية من جزئيات السياق ذات الطبيعة غير اللغوية، والتي يمكن أن يكون لها تأثير من قريب أو بعيد على دلالة الخطاب، وأهم هذه الجزئيات:

- **حال المتكلم**

وكل ما يتعلق به، كجنسه وسنه ومرتبته الاجتماعية وهيئته ... إلخ، وقد أكد على ذلك الغزالي وابن جني، في عبارة راقية تنم على حس لغوي دقيق، إن دل على شيء فإنما يدل على سبق المدرسة العربية للمدرسة الغربية الحديثة بخطوات واسعة. يقول الغزالي أثناء مناقشته لإشكالية العموم والخصوص : " إن قصد الاستغراق يُعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من المتكلم وتغيرات في وجهه وأمور معلومة من عادته ومقاصده وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجل الوجل وجبن الجبان وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال السلام عليكم أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو "[1].

وفي هذه العبارة تأكيد واضح على اعتبار حال المتكلم، وكل ما يتعلق به صغيرا كان أم كبيرا.

[1] الغزالي : المستصفى في علم الأصول، ص 228.

أما ابن جني فيلتقط إشارات سيبويه الخاطفة ثم يزيدها شرحا وجلاء. ومن ذلك مسألة الحذف، وكيف أن سياق الحال يعوض اللفظ المحذوف وينوب عنه، فيقول : " وقد حذفت الصفة ودلت الحال عليها، وذلك فيما حكاه صاحب الكتاب [يعني سيبويه]، من قولهم سيرَ عليه ليلٌ، وهم يريدون : ليلٌ طويل. وكأن هذا إنما حذفت فيه الصفة لما دل من الحال على موضعها، وذلك أن تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله : طويل أو غير ذلك "[1].

وفيما يخص حالة الخطاب القرآني، فإن المتكلم الأساسي على الجملة هو الله تبارك وتعالى. ومن هنا فإن معرفة الله تعالى، وما يتعلق به من جلال وعظمة واستعلاء أو رحمة وحب ورأفة، أو إرادة وسمع وبصر، ومفارقته للمخلوقات إذ ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْء ﴾ [الشورى :11]، وغير ذلك من الأسماء والصفات التي وصف الله تعالى بها نفسه، كل ذلك معتبر في الفهم والتأويل. وإلا فالجاهل بأوصاف القائل حري بجهل المقول.

وإذا كان الخطاب القرآني خطابا إلهيا على الجملة، فإنه ينطوي على مجموعة هائلة من الخطابات الفرعية، التي يحكيها الله تعالى عن قائليها. وإن إثباتها في صميم نسيج الخطاب القرآني لا ينفي أن تكون خطابات بشرية، يتطلب فهمُها وضعَها في سياقاتها البشرية. وهذا يحتم على أي نشاط تأويلي المقدرة على التمييز بينهما. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿ قَالَتْ : إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً. وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [النمل : 34]، وهو قول بلقيس أثناء مناقشتها لرسالة النبي سليمان مع وزرائها. قال الزمخشري في تعليقه على الجملة المعطوفة على قول بلقيس « وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ » : " أرادت : وهذه عادتهم المستمرة الثابتة التي لا تتغير [عادة الملوك في إفساد القرى المحتلة]، لأنها كانت في بيت الملك القديم، فسمعت نحو ذلك ورأت. ثم ذكرت بعد ذلك حديث الهديّة، وما رأت من الرأي السديد. وقيل : هو تصديق من الله لقولها. وقد يتعلق الساعون في الأرض بالفساد بهذه الآية ويجعلونها حجة لأنفسهم [في استباحة الإفساد]. ومن استباح حراماً فقد كفر "[2]. فميّز بين أن تكون الجملة المعطوفة من كلام بلقيس أو من كلام الله تعالى، الذي عقب به على

[1] ابن جني : الخصائص، ج 2، ص 370-371.
[2] الزمخشري : الكشاف، ج 4، ص 453.

قولها وصدّقه. وهو تمييز يفضي إلى تغاير التأويلين حتما. ولذلك يلاحظ الزمخشري أن التأويل الثاني يمكن أن يتخذ مطية للإفساد في الأرض بحجة أن الإقرار هو من كلام الله تعالى.

- **حال المستمع**

ويدخل في السياق غير اللغوي حال المستمع، وكل ما يتعلق به، لأنه يمثل الطرف الموازي للمتكلم. وله من الأهمية ما لصاحبه. ومن هنا فقد كان الجاحظ في إنشائه الأدبي يراعي حال السامع ومستواه الثقافي وطبقته الاجتماعية وأهواءه المذهبية، وكان يقول: " أرى أن ألفظ بألفاظ المتكلمين ما دمت خائضا في صناعة الكلام مع خواص أهل الكلام. فإن ذلك أفهم لهم عني، وأخف لمؤنتهم علي. ولكل صناعة ألفاظ قد حصلت لأهلها بعد امتحان سواها، فلم تلزق بصناعاتهم إلا بعد أن كانت مشاكلا بينها وبين تلك الصناعة. وقبيح بالمتكلم أن يفتقر إلى ألفاظ المتكلمين في خطبة أو رسالة أو في مخاطبة العوام والتجار، أو في مخاطبة أهله وعبده وأمته، أو في حديثه إذا تحدث، أو في خبره إذا أخبر.

وكذلك فإنه من الخطأ أن يجلب ألفاظ الأعراب وألفاظ العوام وهو في صناعة الكلام داخل، ولكل مقام مقال، ولكل صناعة شكل "[1].

والجاحظ في هذا المقال يشرح مذهبه الفني في الإنشاء الأدبي. وكيف يكون من الواجب اعتبار حال المتلقي. ولأهمية هذه القضية فقد وجدناه يرددها في كل مناسبة. ويعتبرها مدار البلاغة أجمع. ولا قيمة للمعنى عنده ما لم يؤخذ في الحسبان حال المستمع الذي سيلقى إليه، ليكون التلقي أتمّ، فيقول : " ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات "[2].

[1] الجاحظ : الحيوان، ص 368-369.
[2] الجاحظ : البيان والتبيين، ج 1، ص 88.

وإذا كان هذا هو حال الأدباء الذين يحرصون على وصول معانيهم على أكمل وجه إلى قرائهم، فأحرى بالخطاب القرآني أن يراعي هذه الحال، وهو الخطاب الذي يخاطب الناس جميعا على اختلاف مداركم ومستوياتهم وخلفياتهم الاجتماعية والثقافية. وقد رأينا في الفصل المتعلق بقانون التأويل كيف أن هذه النقطة كانت مدار الخلاف بين الغزالي وابن رشد، وهي من أهم الركائز التي استند إليها ابن رشد في فصل المقال.

والمخاطبون في القرآن الكريم ليسوا صنفا واحدا، فقد يكون الخطاب موجها إلى الرسول دون غيره، وقد يكون الخطاب موجها إلى المؤمنين وقد يكون موجها إلى المشركين، وقد يكون موجها إلى أهل الكتاب، وقد يكون موجها إلى الناس عامة. ومن هنا تأتي ضرورة تحديد المخاطب تحديدا دقيقا، وتحديد مواصفاته الثقافية والاجتماعية والعقلية والنفسية ... إلخ. وهذا الجاحظ يلاحظ أن الله تعالى " إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف، وإذا خاطب بني إسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطا وزاد في الكلام "[1]، وما ذلك إلا لاختلاف طبيعة الشعبين، فالعرب الذين نشأوا على الحرية والصراحة وسلامة الفطرة، كان يكفيهم التلميح فيفهمون. أما بنوا إسرائيل، وقد نشأوا في ظل العبودية والشتات والغربة، فلم يكن يكفيهم إلا الكلام المكرر ليطمئنوا ويثقوا في كلام النبوة، وهل يمكن أن ننسى معاناة النبي موسى معهم؟. وإذن فطبيعة المخاطب هي التي تقتضي نوعا محددا من الخطاب.

- ***طريقة الأداء***

ومما يجب اعتباره في التأويل كذلك طريقة الأداء، ودلالتها مستقلة قائمة بنفسها، ويمثل لها ابن جني كـ " أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه فتقول : كان والله رجلا، فتزيد في قوة اللفظ بـ « الله » هذه الكلمة، وتتمكن في تمطيط اللام وإطالة الصوت بها ... أي رجلا فاضلا أو شجاعا أو كريما أو نحو ذلك. وكذلك تقول : سألناه فوجدناه إنسانا، وتمكن الصوت بإنسان وتفخمه، فتستغني بذلك عن وصفه بقولك إنسانا سمحا أو جوادا أو

[1] الجاحظ : الحيوان، ص 94.

نحو ذلك. وكذلك إن ذممته ووصفته بالضيق قلت : سألناه وكان إنسانا، وتزوي وجهك وتقطبه، فيغني ذلك عن قولك : لئيما أو لحِزاً أو مبخلاً أو نحو ذلك "[1].

أما الغزالي فقد التفت إليها عندما كان يتكلم عن المجمل والمبيّن فقال : " وقد يكون بحسب الوقف والابتداء، فإن الوقف على « السموات » في قوله تعالى : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾ له معنى يخالف الوقف على « الأرض ». والابتداء بقوله : « يعلم سركم وجهركم »، وقوله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم »، من غير وقف، يخالف الوقف على قوله : « إلا الله ». وذلك لتردد الواو بين العطف والابتداء "[2].

• ***المكان والزمان***

وهما عنصران مترابطان، حيث لا مكان إلا وهو مقترن بالزمان، كما أن لا زمان إلا وهو مقترن بالمكان. وبالتالي فهما عنصران مهمان يؤطّران العملية التواصلية، ويمدانها بالكثير من المعطيات السياقية. وما اهتمام المفسرين بتمييز المكي من المدني إلا نوعا من الالتفات إلى دلالة المكان والزمان، وما تستتبعه من مقتضيات سياقية تتصل بنوعية المخاطبين وطبيعة البيئة والحالة الاجتماعية.

كما أن الاهتمام بالزمان يتمثل خير ما يتمثل في علم الناسخ والمنسوخ. إذ أن الخطاب القرآني كان يخاطب المؤمنين في أمور ذات أحكام ظرفية، سرعان ما يخاطبهم من جديد بأحكام جديدة تلغي ما قبلها. ومن هنا كان الوقوف على التسلسل الزمني لتنزل الآيات هو من الأهمية بمكان. ومع اليقين بصعوبة هذه المهمة ذات الطابع الإشكالي. فلا مناص من اعتماد علم الناسخ والمنسوخ على معرفة دقيقة بالترتيب الزمني، وأي الآيات نزلت أولا وأيها نزلت بآخرة. والظاهر أن اضطراب العلماء في الكثير من القضايا التي تتعلق بالنسخ، إنما يرجع في أصله إلى الجهل بزمن التنزّل.

---

[1] ابن جني : الخصائص، ج 2، ص 370-371

[2] الغزالي : المستصفى في علم الأصول، ج 1، ص 190-191.

أ. مرجعية السياق الثقافي:

وأخص ما في السياق غير اللغوي هو السياق الثقافي، " ونقصد بالسياق الثقافي للنصوص اللغوية كل ما يمثل مرجعية معرفية لإمكانية التواصل اللغوي، فإذا كانت اللغة تمثل مجموعة من القوانين العرفية الاجتماعية، فإن هذه القوانين تستمد قدرتها على القيام بوظيفتها من الإطار الثقافي المحيط، ولذلك لا يكفي المتكلم، وكذلك المتلقي، معرفة قوانين اللغة لضمان نجاح عملية التواصل، ولكن لا بد بالإضافة إلى ذلك من أن يكون كلاهما منخرطين في إطار حياتي معيشي بمثل لهما مرجعية التفاهم والتواصل. هذه المرجعية هي الثقافة بكل مواضعاتها وأعرافها وتقاليدها "[1].

إذن لم يكن يتشكل الخطاب القرآني على مدار الزمن بمعزل عن الواقع الذي تنزل فيه، بل إن تشكله كان استجابة لسيرورة الحراك الاجتماعي والثقافي الذي كان سائدا في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومن ثم فقد تم هذا التشكل وفق علاقات جدلية تراعي أول ما تراعي البنية الذهنية والثقافية لسكان الجزيرة، بل إن القرآن الكريم قد دخل في صراعات كلامية انتهت بتحديه المباشر للعقلية العربية آنذاك، ورهانه للعرب أن يأتوا بمثله أو ببعضه إن كان في مقدورهم ذلك.

والبلاغيون يثيرون هذا الموضوع، يريدون من وراء ذلك إثبات قضية الإعجاز، ويزيد على ذلك عبد القاهر، فيحاول أن يحصر قضية الإعجاز في قضية النظم تحديدا :

أقـول مــقالا لســـــت أخــفيه ولست أرهب خصما إن بدا فيه
ما من سبيل إلى إثبات معجزة في النظم إلا بما أصبحت أبديه[2]

ولكن للقضية وجها آخر، فالذي فات هؤلاء، مع التسليم بقضية الإعجاز البياني طبعا، أن القرآن الكريم عندما تحدى المشركين، لم يتحد منهم العارضة البيانية فقط، ولكنه تحدى فيهم عقلياتهم، أي أنه طلب منهم استعراض عقولهم أمام العقل الإلهي، أو منطقهم إزاء المنطق الإلهي؛ فالعارضة البيانية، مهما كانت براعتها، لا تنتهي في الأخير إلا أن

---

[1] نصر حامد أبو أو زيد : النص والسلطة والحقيقة، ص 97.
[2] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 19.

تكون أداة لعرض المنطق والتصور، ولذلك نجد الله تعالى يخاطب النبي الكريم بلهجة الواثق : ﴿ ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا ﴾[الفرقان 33]، أي أنه مستعد للخوض في أي موضوع يقترحه المشركون يستعرضون فيه عقولهم؛ كيف والله تعالى يقول : ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[لقامان 27]؛ فإذا حدث أن وقع نوع من الجدل حول قضية ما، فإن القرآن الكريم يصرح بأن المشركين لم تكن طويّتهم أن ينتهوا إلى القول الفصل، ولا أنهم يريدون أن يصلوا بعدها إلى الحقيقة كائنا ما كانت، ولكن خوضهم لهذا النوع من الجدل لم يكن إلا لأغراض دفينة في نفوسهم لم يتوان الخطاب القرآني في فضحها وإخراجها للعلن، فنجده يقول : ﴿ وَقَالُوا أَآلِهَتُنَا خَيْرٌ أَمْ هُوَ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [الزخرف :58] ﴾، وكان يقول للنبي أيضا : ﴿ فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا ﴾ [الكهف : 22]، كما حدث من اختلاف حول عدد فتية الكهف، أي أن القضية في النهاية، ليست قضية سعي وراء اكتشاف الحقيقة ولكنه مجرد ولع مرضي بفنون الجدل، وادعاء زائف بامتلاك عارضة الحجة والبيان.

على أن القضية التي نريد أن نخلص إليها من هذه المقدمة، ليست قضية إثبات فكرة الإعجاز، ولا فكرة غلبة منطق على منطق، ولا تفوق البيان القرآني على البيان الجاهلي، ولكن القضية التي نخلص إليها ونركز عليها، هي أن الخطاب القرآني لم يكن يتشكل أثناء تنزله بمعزل عن هذا الجو من الصراع العقلي بكل تشعباته، أي أنه لم يكن خطابا معزولا منغلقا على ذاته، ولا يحاور إلا ذاته، ولكنه خطاب يتداخل مع المخاطبين ومع الواقع نفيا وإثباتا، موافقة وإلغاء واختلافا، أي أنه خطاب تداولي[1]، ولذلك اقتضى الفكر التأويلي دراسة

[1] التداولية مذهب لساني معاصر، " يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة "، وتتجلى أبعاد هذا المذهب، في التراث اللساني العربي، فيما يعرف بظاهرة الأفعال الكلامية، والتي لا ينظر فيها إلى المعاني اللغوية على أنها " مجرد دلالات أو مضامين لغوية، ولكنها فوق ذلك إنجازات وأغراض تواصلية، ترمي إلى صناعة أفعال ومواقف اجتماعية ... والتأثير في المخاطب: بحمله على فعل أو تركه أو دعوته إلى ذلك، أو تقرير حكم من الأحكام، أو توكيده، أو التشكيك فيه، أو نفيه، ...إلخ، [ومن هذا المنظور] لا تكون اللغة مجرد أداة للتواصل ... وإنما هي أداة لتغيير العالم وصنع أحداثه والتأثير فيه ". انظر مسعود صحراوي : التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت)، ط1، ص 5 و 11.

هذا الخطاب في هذا الجو الثقافي الذي رافق هذا التشكل، ولا يمكن تصور إمكانية للفهم والتأويل تتجاوز هذه الحقيقة، التي هي السياق الثقافي.

مثال ذلك، التشبيه الذي في سورة الصافات : ﴿ أَذَلِكَ خَيْرٌ نُزُلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ، إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ، إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ، طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ ﴾[الصافات 62-65]، فالمعروف أن التشبيه يقوم على ركنين، المشبه والمشبه به، وتتطلب العملية الإبلاغية أن يكون المشبه به أوضح صورة من المشبه حتى يتسنى إلحاق الثاني بالأول، وهذا ما يشدد عليه البلاغيون، فأبو هلال يؤكد على أن " أجود التشبيه وأبلغه يقع أربعة أوجه :

أحدها : إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة، وهو قول الله عز وجل : ﴿ والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ﴾، فأخرج ما لا يحس إلى ما يحس ...

والوجه الآخر : إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، كقوله تعالى : ﴿ وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة ﴾ ...

والوجه الثالث : إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها، ... ومثله قوله سبحانه : ﴿ كمثل الحمار يحمل أسفارا ﴾ ...

والوجه الرابع : إخراج ما لا قوة له في الصفة على ما له قوة فيها؛ كقوله عز وجل : ﴿ وله الجوار المنشآت في البحر كالأعلام ﴾ "[1]

فالجامع بين هذه التشبيهات جميعا أن المشبه به أوضح صورة وأقوى صفة وأثبت في النفس من المشبه به، ولكن في مثالنا الذي سبق نلاحظ العكس، فالمشبه به أشد غموضا من المشبه. وإذا كان من الممكن تصور الشجرة لأن لها مقابلا حسيا في الواقع، فكيف يمكن تصور الشياطين فضلا عن رؤوسها ؟

وفي هذه الحالة لا يمكن فهم هذا التشبيه ما لم يتم استحضار السياق الثقافي الذي تنزلت في إطاره هذه الآية. هذا السياق الذي يخبرنا أن العرب كان لها كسائر الأمم

---

[1] أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين، ص 246.

تصورات معينة عن الشياطين وعن الغول وعن عوالم خرافية مريعة كوادي عبقر[1]. هذه التصورات هي من الوضوح والقوة والرسوخ ما يجعلها تمثل مرجعية لهذا التشبيه، فنفهم هنا أن المشبه به ليس غامضا ولا مجهولا، ولكن البيئة الثقافية تنبئنا أنه معروف وعام ومشترك، بحيث إذا تم التشبيه به لم يكن ذلك منكرا، ولكن معروفا ومتداولا، يشهد لذلك تشبيه امرئ القيس :

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال ![2]

فكيف يمكن أن يصح هذا التشبيه لو لم يكن للعرب تصور من نوع ما عن الغول وعن فظاعتها وعن حدة أنيابها ؟

أو قول الشاعر

وندمان سقيت الراح صــــــرفا وأفق الليل مرتفع السجوف

صفت وصفت زجاجتها عليها كمعنى دق في ذهن لطيف[3]

فنلاحظ أن الشاعر لم يجد حرجا في أن يشبه المحسوس بالمجرد، لأن البيئة الثقافية هنا تؤدي دور الوسيط في العملية التواصلية، وتساعد على الربط بين المتخاطبين. وهي في هذا البيت بيئة تعرف قيمة المعنى ومدى نفاسته في حياتها، وما هي مواصفاته أيضا. فإذا ثبت لها هذا الأمر ورسخ حتى غدا معروفا ومتداولا، جاز أن تلحق به غيره، لا على سبيل التعمية، ولكن على سبيل أن الملحق به أثبت وأوضح، ولو كان مجردا، من الملحق، ولو كان حسيا.

لم يغفل المفسرون هذا المستوى من التأويل الذي يستصحب السياق الثقافي، وإن لم يضبطوا له مصطلحات دقيقة كما هو الحال في الدرس اللساني الحديث، فالزمخشري عندما يتطرق لتأويل هذه الآية، يضعها بإزاء مرآة الثقافة فيقول : " وشبه برؤوس الشياطين دلالة على تناهيه في الكراهية وقبح المنظر؛ لأنّ الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس، لاعتقادهم أنه شرّ محض لا يخلطه خير، فيقولون في القبيح الصورة : كأنه وجه شيطان،

[1] وادي عبقر هو وادي منعزل في بعض أنحاء الجزيرة العربية، ترهبه العرب وتنسب إليه أنه موطن الجن والغول، فإذا نبغ رجل من أبنائها وأتى بما لم يكن من عاداتها نسب إلى هذا الوادي فقيل عبقري.

[2] الرازي : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل بلبنان، والمكتب الثقافي بالقاهرة، ط1، 1992، ص 135.

[3] أبو هلال العسكري : كتاب الصناعتين، ص 248.

كأنه رأس شيطان، وإذا صوّره المصورون : جاؤا بصورته على أقبح ما يقدر وأهوله؛ كما أنهم اعتقدوا في المَلَكِ أنه خير محض لا شرّ فيه ، فشبهوا به الصورة الحسنة، قال الله تعالى : ﴿ مَا هذا بَشَرًا إنْ هذا إلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ "[1]. ويجب أن نلاحظ هنا تعبيره بـ " الشيطان مكروه مستقبح في طباع الناس ..." و " فيقولون [أي الذين خوطبوا بهذا التشبيه] في القبيح ... ". وهذا يعني أن المرجع الذي يتيح تأويلا على قدر من المصداقية هو الواقع الثقافي المصاحب لزمن الخطاب[2].

والآن ألا نرى بأن العقاد كان يرى بهذه العين التي تعتبر الواقع عندما قال بأن : " ملكة التشبيه تقوى حيث تقوى حيث تضيق دائرة الأشياء، فإن المتكلم يحاول أن يقرب إلى سامعه ما لا يعرفه وهو كثير بتشبيهه بشيء مما يعرفه وهو قليل "[3]، فالبيئة الثقافية هي التي تخلق عند أصحابها فنونا من التواصل تستجيب بطبيعة الحال لبنيتها وظروفها، ومن ثم قلنا إن النصوص هي وليدة البيئة الثقافية ولا يمكن أن تفهم إلا في إطار هذه البيئة الثقافية.

وبالمقابل فإن أغلب حالات سوء التفاهم تترتب عن تباين سياقات التواصل، وفي الأدب العربي القديم أمثلة عديدة يمكن أن تكون صالحة للتدليل على هذا الأمر، ولعل في قصة علي بن الجهم مع الخليفة العباسي المتوكل ما يؤكد ذلك. فقد حكوا[4] أن عليّا بن الجهم لما قدم من البادية مدح المتوكل بالقصيدة التي مطلعها :

أنت كالكلب في وفائك بالعهد   وكالتيْس في قراع الخطوب

وهذا النوع من الشعر الفظّ طبعا لا يمكن أن تمتدح به الخلفاء، ولكن الشاعر لما استوطن بغداد وتغير الجو الثقافي الذي هذب من ملكته الشعرية بما خالط من أسباب الترف قال أرقّ أبيات الغزل :

عيونُ المها بين الرُّصافة والجسر   جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري

فأنت ترى أن الملكة الشعرية عند الشعراء تتأثر تأثرا شديدا بالبيئة الثقافية التي تستمدها الصور والمشاهد. ومن هنا قلنا إن العملية التواصلية بين المرسل والمتلقي تكون

[1] الزمخشري : الكشاف، ج5، ص467 .
[2] نلقى التأويل نفسه في مفاتيح الغيب للرازي، ولا شك من خلال تعبيره أنه ينقله عن الكشاف.
[3] عباس محمود العقاد : الأعمال الكاملة (النقد والأدب)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، المجلد 24، ط1، 1983، ص 19.
[4] محمد الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير، ص 360.

سهلة ميسرة كلما توسعت القواسم المشتركة بينهما، وتعسرت كلما ازدادت الهوة بينهما. وهذا البعد مما لا يمكن إغفاله في حالة الخطاب القرآني.

ب . مرجعية أسباب النزول

تتمثل أهمية السياق غير اللغوي أحسن ما تتمثل في العلم الذي يسمى أسباب النزول. ولئن كان لا يخفى اهتمام المسلمين بهذا العلم، وذلك بتخصيصهم له بهذا الاسم، واجتهادهم الكبير في تحصيله عمليا، وذلك بمساءلة من عايش التنزّل، ورحلاتهم إليهم في الأمصار. إن هذا الاهتمام لا يدل إلا على الوعي العميق بمدى أهمية السياق في ضبط الدلالة.

ومن هنا كان الوقوف عليه يميل بالدلالة إلى معان لا يستطيع أن يقف عليها إلا العالم به. كما أن الجهل به يوقع صاحبه في مزالق خطيرة. فمن ذلك[1] ما يروى عن مروان بن الحكم، فقد قرأ قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ ﴾ [آل عمران:188]، فوجدها تنطق بالتهديد والوعيد، فقال لحاجبه رافعا : يا رافع اذهب إلى ابن عباس فقل : لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحبّ أن يُحمد بما لم يفعل معذبا، لنعذبنّ أجمعون ؟، فقال ابن عباس : ما لكم ولهذه ؟ إنما دعا النبي ﷺ يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياه وأخبروه بغيره فأروه أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ ابن عباس : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ ﴾، حتى قوله ﴿ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا ﴾.

ومن ذلك أيضا أنه حكي عن عثمان بن مظعون وعمرو بن معد يكرب، أنهما كان يقولان : الخمر مباحة، ويحتجان بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا ﴾ [المائدة :93]، وخفي عليهما سبب النزول، وهو أن الله تعالى لما أنزل آية التحريم قال الناس : فكيف بإخواننا المؤمنين الذين ماتوا وهي في بطونهم، وقد اخبرنا الله

[1] صبحي الصالح : مباحث في علوم القرآن، ص 130.

أنها رجس، فأنزل الله تعالى : ﴿ لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾، على أساس أن الجناح قد رفع عما وقع في الماضي وليس عما سيقع في المستقبل.

ومن هذا المنطلق فإننا نعتقد اعتقادا بعيدا أن اجتماع الأمة الإسلامية في عهد الرسول ﷺ وابتعادها عن أسباب الخلاف العنيف التي عرفناه بعد وفاته، يرجع في أكثره إلى هذا النوع من المعرفة، فالمسلمون الذين رافقوا تشكل الخطاب القرآني آية بآية، ولحظة بعد لحظة، كانوا على علم واسع بالظروف والملابسات والدواعي والأسباب التي أحاطت بنزول الآيات، وعلى معرفة دقيقة بالأوقات والأماكن وبالأشخاص الذين كانوا على صلة مباشرة بتنزل تلك الآيات، وهذه كلها كما قلنا تصنف في خانة السياق غير اللغوي، ومن ثم فقد كانت تنتفي تلقائيا أسباب الخلاف في عهد النبوة وذلك بالرجوع إلى أسباب نزولها.

ولا غرو بعد ذلك أن نجد كل العلماء الذين ألفوا في علوم القرآن قد أفردوا هذا الباب بالتصنيف وشدووا على أهميته، لا لأنه تأريخ محض، ولكن لأنه تصوير دقيق للجو الذي تشكل في إطاره الخطاب القرآني. وبعبارة أخرى " فإن علم أسباب النزول يزودنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييدا أو رفضا وتؤكد علاقة الحوار والجدل بين النص والواقع "[1]. هذا الحوار وهذا الجدل يبين بوضوح أن الخطاب القرآني ليس خطابا منغلقا ولا منعزلا، ولكنه خطاب تشكل ضمن سياق خارجي ما، يجب يدرس تحت أشعته. وعليه فإن " قدرة المفسر على فهم دلالة النص لا بد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص "[2].

ومن هنا لاحظنا انتباه العلماء لهذا الجانب في وقت مبكر من تاريخ التأليف، فالسيوطي يسجل أن أقدم من أفرده بالتصنيف علي بن المديني شيخ البخاري، والواحدي، وأبو الفضل بن حجر، وقد نقل عن الجعبري الذي اختصر مصنف الواحدي قوله : " زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ، وأخطأ في ذلك، بل له فوائد منها : معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، ومنها تخصيص الحكم عند من يرى أن

[1] نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص، ص 97.
[2] المرجع نفسه، ص 97.

العبرة بخصوص السبب، ومنها أن اللفظ يكون عاما ويقوم الدليل على تخصيصه ... ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال. قال الواحدي : لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها، وقال ابن دقيق العيد : بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن "[1].

كما أن الصحابة الذين اشتهروا بالتمكن بالتأويل وعلى رأسهم ابن عباس، لم يتمكنوا من ذلك إلا لبراعتهم في الإحاطة بهذا اللون من ألوان السياق، وهو معرفة أسباب النزول، إضافة إلى الإحاطة قدر الإمكان بلغة العرب، وهذا يعني من الناحية الدلالية، معرفة واسعة بالسياق غير اللغوي، ولابن مسعود كلمة مشهورة في هذا الباب، فقد كان يقول : " ما من آية في كتاب الله إلا وأنا أعلم في ماذا أنزلت "[2]، وفي روايات أخرى : إلا وأنا أعلم أبليل نزلت أم بنهار، أفي حضر أم في سفر، في سلم أو حرب، ولو كنت أعلم رجلا أعلم بكتاب الله مني تبلغه المطايا لأتيته. ومع ما في هذه الشهادة من مبالغة، لا تليق بابن مسعود، إلا أن فيها دليلا قويا على أهمية السياق غير اللغوي الذي يتمثل هنا في أهمية أسباب النزول، ومن ثم في فهم ومن ثم تأويل الخطاب القرآني.

ويدخل في هذا الباب أيضا ما يعرف أيضا بتصنيف القرآن إلى مكي ومدني. ويجمع الزركشي آراء العلماء في هذا التصنيف كما يلي : " أحدها : أن المكي ما نزل بمكة والمدني ما نزل بالمدينة. والثاني : وهو المشهور أن المكي ما نزل قبل الهجرة وإن كان بالمدينة، والمدني ما نزل بعد الهجرة وإن كان بمكة. والثالث : أن المكي ما وقع خطابا لأهل مكة والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة "[3]. وهذا الاختلاف في الحقيقة صوري، لأن التصنيف الأول هو تصنيف مكاني، لأنه يأخذ بعين الاعتبار مكان التنزّل، في حين أن التصنيف الثاني هو تصنيف زماني، لأنه يأخذ بعين الاعتبار زمان التنزّل. أما الرأي الثالث فهو يراعي أشخاص المخاطبين. ولا شك أن الرأي الثاني هو الأقرب إلى المعقولية لأنه يجمع بين عنصري الزمان والمكان في الوقت نفسه.

---

[1] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 40.

[2] ابن تيمية : مجموع الفتاوى، ج 17، ص 402.

[3] الزركشي : البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 187.

ومع ما يبدو على هذه التصنيفات من اهتمام بالمكان أو الزمان أو الأشخاص، فإن هذا التصنيف على أساس المكي والمدني ينطوي على أبعاد أهمّ من ذلك بكثير. لعل أهما نوعية المخاطبين الذين كان يتوجه إليهم بالخطاب. فالمخاطبون في مكة عرب خلّص، تكاد تكون قريش ببطونها الكثيرة عائلة واحدة كبيرة، اللّهم إلا ما كان يخدمها من عبيد وإماء، في حين أن المجتمع المدني مجتمع متعدد، فيه العرب واليهود. والمجتمع القرشي مجتمع تجاري في حين أن المجتمع المدني مجتمع زراعي. والدعوة في قريش كانت دينية خالصة، في حين أنها كانت في المدينة دينية وسياسية وتشريعية وعسكرية. والأحداث في قريش كانت تتعلق بالتوحيد والشرك وما يتعلق بهما، في حين أنها في المدينة تطورت لتشمل قضايا تتعلق بإنشاء دولة لها نظامها ولها سياساتها ولها أعداؤها أيضا. والمؤمنون في مكة كانوا على درجة عالية من الصدق والإخلاص، في حين أن المجتمع الإسلامي في المدينة عرف مظاهر اجتماعية جديدة تماما ليس أقلها ظاهرة النفاق. هذا إلى فروق عديدة جدا لا يمكن حصرها. وكل هذه الاعتبارات يأخذ بها التصنيف على أساس مكي أو مدني، وهي اعتبارات لا يمكن أن يتجاهلها تأويل الخطاب.

وقد تسربت هذه المعرفة الواسعة بأسباب النزول إلى التفاسير الأولى للقرآن الكريم، ولذا فقد كان المفسرون الأوائل يعولون تعويلا كبيرا على هذا الجانب كابن عباس وتلميذه مجاهد، والطبري تلميذ مجاهد، وغيرهم.

المبحث الثالث : دلالة السياق وعلاقتها بضوابط التأويل

لقد رأينا كيف أن كل التيارات الفكرية التي رصدنا قوانينها في التأويل، كانت تؤسس باضطرار لقاعدة مشتركة، وهي ضرورة العودة إلى لسان العرب، انطلاقا من المسلمة التي ترى بأن كل نبي إنما أرسل ﴿ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾ [إبراهيم/4]، والقرآن الكريم إنما أنزل ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴾ [الشعراء/195]. وهذا يقتضي معرفة عميقة ودقيقة باللسان، الأمر الذي يحملنا على القول بأن كل العلوم التي نشأت في بواكير الحضارة العربية، من نحو وصرف ومعاجم وبلاغة وأصول وغيرها إنما كانت لهذا الهدف تحديدا، فكانت مسكونة بهذا الهم، الذي هو إدراك حقيقة اللغة التي تفضي إلى الوقوف على أسرار خطاب الله تعالى[1].

على أن هذه القاعدة المشتركة التي اقتضت كل هذه العلوم التي ذكرناها، ليست بتلك البساطة التي تبدو عليها لأول وهلة، ولكنها من الخطورة بمكان، بحيث أنها تعتبر محددا تأويليا على درجة عالية من الأهمية، وسنرى كيف أن اعتبارها أو إهدارها قد ينحرف بدلالة الخطاب من النقيض إلى النقيض، وسنرى أيضا أنها الخيط الذي كانت تلعب عليه كل التيارات التأويلية من أجل الانتصار لهذا الرأي أو ذاك.

1. العرف اللغوي ودوره في ضبط الدلالة

وهكذا فإن أهم المرجعيات السياقية التي لها خطـــورتها التأويلية هـي « عربية القرآن ». إن تقرير هذا الأصل يعني أنه نزل بلسان العرب على الجملة، والذي يسميه الشاطبي بـ « معهود العرب ». وهذه الحقيقة لا تلتفت إلى جهة المعجم، ففي القرآن الكريم الكثير من الألفاظ ذات الأصول غير العربية دون شك. ولكن عربية القرآن هنا نقصد بها عربية الخطاب، بمعنى أن القرآن الكريم عربي المعنى والأسلوب، ويؤكد الشاطبي هذه النقطة كمقدمة مفتاحية من المقدمات الثلاثة عشر التي عقدها لكتاب الموافقات، فيقول بأن

[1] عبده الراجحي : دروس في المذاهب النحوية، ص 10.

" القرآن عربي، والسنة عربية، لا بمعنى أن القرآن يشتمل على ألفاظ أعجمية في الأصل أو لا يشتمل ... بل بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي "[1] .

فالقضية إذن ليست قضية ألفاظ، ولكن القضية قضية منزع وأسلوب وسنَنٍ في القراءة، ومن هنا " فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة "[2]. ولذلك نراه يلح ويؤكد بأنه " إذا حقق هذا التحقيق، سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها ومنازعها في أنواع مخاطباتها "[3]. و" لأن السنَنَ يختلف باختلاف البيئات والمجتمعات والشعوب، واختلاف طرائقهم في الكلام وإنتاج الملفوظ، وكيفيات تلقيه، ولأن الرسالة عربية أرسلها الله لمتلقين عرب بالسنَنِ نفسه الذي يتقنون، كان من غير المعقول، بل من العبث، قراءتها بغير ما نزلت به "[4].

فإذا تقرر هذا المعيار، فإن الشاطبي يتخذه محددا وضابطا تأويليا ليقبل أو ليرفض بعض التأويلات التي لا تتقيد بالعرف اللغوي، أي بمعهود العرب في القول، ولا بمعهودها في الفهم والتأويل، ومن ثم فقد رفض تأويلات الباطنية لقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا ﴾ [النساء: 43]، إذ قالوا : بأن السكر في الآية " هو سكر الغفلة والشهوة، وحب الدنيا المانع من قبول العبادة في اعتبار التقوى "[5]، وأن الجنابة هي " مبادرة الداعي بإفشاء السر إليه قبل أن ينال رتبة الاستحقاق "[6]، أو أنها " التضمخ بدنس الذنوب "[7]، وأن الاغتسال هو التوبة أو " تجديد العهد "[8] على من بادر بإفشاء سر قبل أن ينال رتبة الاستحقاق.

فهذه التأويلات غير ممكنة في نظر الشاطبي وغير معتبرة، " لأن العرب لم تستعمل مثله في مثل هذا الموضع ولا عهد لها به "[9]. ومثله أيضا قول من زعم أن النعلين في قوله

[1] الشاطبي : الموافقات، ص 39.
[2] المرجع نفسه، ج 2، ص 102.
[3] نفسه ، ج 1، ص 39.
[4] يحيى رمضان : القراءة السياقية عند الأصوليين، مجلة الإحياء، الرباط، العدد 25، 2007، ص 115.
[5] الشاطبي : الموافقات، ج3 ، ص 250.
[6] المرجع نفسه، ج 4، ص 233.
[7] نفسه، ج3 ، ص 250.
[8] نفسه، ج 4، ص 233.
[9] نفسه، ج 3، ص 250.

تعالى: ﴿ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾ [طه: 12] أنها إشارة إلى خلق الكونين[1]، فيقول بأن " هذا على ظاهره لا تعرفه العرب لا في حقائقها المستعملة ولا في مجازاتها "[2]. وبالتالي فإن " أول قاطع فيه أن القرآن أنزل عربيا وبلسان العرب، وكذلك السنة إنما جاءت على ما هو معهود لهم، وهذا الاستعمال خارج عنه "[3].

فههنا إذن معيار لساني قوي، يعتمد السياق بكل أبعاده، وأخص ما فيه سياق اللغة ببعده الاجتماعي والثقافي. و" إن رفض الشاطبي لهذا النوع من التأويل رفض لممارسة لا تحترم معهود النص، ولا تقف عند رصيده الثقافي واللساني، ومن ثم فهي « تأويلات لا تعقل »، لأنها تفتقد المعيار المنضبط [الضابط] الذي تعتمد عليه في عملية التأويل، مما يصبح معه التأويل، ولا سيما عند الباطنية تداعيات للمعاني، وارتباطات إحالية لا يحكمها حاكم ولا يضبطها ضابط، حتى تصبح العلامة اللغوية متحررة تحررا كاملا لأن تترجم/ تؤول كل علامة أخرى، فالجنابة مباشرة الداعي، والغسل هو التوبة، والصوم هو الإمساك عن كشف السر، والتيمم هو الأخذ من المأذون إلى أن يسعد بمشاهدة الداعي والإمام .. إلخ "[4].

ومثال هذا أيضا ما يجمع عليه الزمخشري والرازي في تأويل لفظ « الكلام » في قوله تعالى : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ [النساء : 164]. فالزمخشري ينكر أن يكون الكلام من الكلم الذي هو الجرح، قال : " ومن بدع التفاسير أنه من الكلم، وأن معناه : وجرح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن "[5]. وواضح من هذا الرفض أنه يستند إلى معهود العرب في توظيف الفعل المضعّف العين « كلّم » للنطق لا للجرح، وخصوصا أنه تم تأكيده بالمفعول المطلق المشتق منه « تكليما ». أما الرازي فقد كان أكثر وضوحا عندما قال بأنه " تفسير باطل "[6]، " لأنه حمل اللفظ على ما لم تعرفه العرب في عادة لسانها "[1].

[1] أو هما النفس والجسد كما عند محمد بن عبد الجبار النفري، انظر : مصطفى محمود : الوجود والعدم، دار العودة، بيروت، 1986، ص83.
[2] الشاطبي : الموافقات ج3، ص250.
[3] المرجع نفسه، ج3، ص251.
[4] يحيى رمضان : القراءة السياقية عند الأصوليين، مجلة الإحياء، الرباط، العدد 25، 2007، ص122.
[5] الزمخشري : الكشاف، ج2، ص179.
[6] فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب، ج11، ص88.

وعلى هذا الأساس يغدو اللسان « عقدا اجتماعيا »، يساعد ويضمن عملية التواصل. ومن خلاله تستطيع كل الأطراف أن تقف على مقصدية المخاطِب. ومـا دام أن " كل تأويل هو عملية بحث عن المقصدية "[2]، كان لزاما اتخاذ هذا « العقد » مرجعية للتواصل. و" كما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم لاختلاف الأوضاع والأساليب "[3].

ويستتبع هذا المفهوم مفهوما آخر فرعيا، ذكره الشاطبي في الاعتصام. وإن كان لم يجد له مصطلحا، إلا أن مجرد الإشارة إليه تعتبر سبقا علميا جديرا بالتسجيل، وهو ما سمى أصحابه بـ " أهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال "[4]. وهذا النوع من العلم يختلف بالتأكيد عن العلم الذي يشغل على معاني الألفاظ في بعدها المعجمي الضيق، لأنه ذكره مستقلا فيما أسلف من الحديث. ولذلك فقد حرص على إبراز شخصيته ورسم معالمه، حتى يكون ركيزة متينة تخدم المفهوم الأشمل وهو مفهوم « اللسان » باعتباره عقدا اجتماعيا، وبه تضبط مسالك التأويل.

إن « الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوال » تعتبر ضميمة لا يمكن الاستغناء عنها، وترتقي في أهميتها إلى الحدث اللساني نفسه. وهكذا فـ " إن ارتباط مفهوم « المعهود » بكل ما هو ثقافي واجتماعي، وطموحه للإحاطة بكل ذلك بالنسبة للمجموعة اللسنية التي ينتمي إليها، يجعل من الصعب ضبطه في إطار قواعد وقوانين تحكم تحركه بكيفية صارمة، فهو ليس معطى دلاليا يمكن امتلاكه بواسطة معرفة مطلقة ثابتة بكيفية نهائية ... ولكنه عبارة عن تلك المعارف التي يقتسمها المتلفظ والمؤول حول الموضوع اللغوي، والتي يكتسبانه [ها] بكيفية طبيعية وحدسية نتيجة كونهما بنتميان لجماعة

---

[1] عرابي أحمد : الدلالة اللغوية وأثرها في تأويل النص القرآني لدى الأشاعرة، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2003-2004، ص 7.

[2] Patrick charaudeau : Langage et discours, Hachette, Paris, 1983, p 24.

[3] الموافقات، ج2، ص 104.

[4] أبو إسحاق الشاطبي : الإعتصام، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، مكتبة التوحيد، المجلد 3، ص 361.

اجتماعية معينة واحدة تجعلهما يشتركان مع باقي أعضائها في تجارب متنوعة المشارب، شعورية وثقافية وغيرها "[1].

ولعل من المفيد أن نذكر أن الإمام مالكا كان يعتبر عمل أهل المدينة مصدرا عظيما من مصادر الفقه في مذهبه. وهو يكاد ينفرد من بين الفقهاء بهذا الرأي. وهذا الرأي له دلالته من الناحية السياقية لا ريب. وأهم ما فيه، أنه كان يعتبر " أن أهل المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا أعرف بأحوال الرسول من غيرهم "[2]. أي هم الناس الذين عايشوا رسول الله في أحواله المختلفة، ويعرفون عن خبرة ومعاشرة تنزل الآيات آية آية، ويعرفون سنة رسول الله في فهمها وتأويلها وتفهيمها للناس، وبالتالي فمن المستحيل أن يتواطئوا الباطل. ولذا كان عملهم وفهمهم محددا سياقيا مهما في البنية الفقهية للإمام مالك.

2. مشكلة إهدار السياق وأثرها في تأويل الخطاب

أعتقد أن أكثر المشاكل التي نشأت عن تأويل الخطاب القرآني واستغلال هذه التأويلات في أغراض غير بريئة، نجد آثارها في أكثر مناحي الحياة العقلية الإسلامية، كانت نتيجة إهدار السياق في الخطاب القرآني، وعدم الاعتماد عليه والاسترشاد بمقتضياته. فإذا كان " التأويل الحقيقي يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل مستويات السياق "[3]، فإن مشاكل هذا الإهدار للسياق ترجع إلى سببين : الأول يرتد إلى اعتبار النصوص الدينية ومنها النص القرآني نصوصا لا تخضع للقوانين نفسها التي تخضع لها النصوص اللغوية العادية. والسبب الثاني يرتد إلى عدم الوعي بهذه القوانين التي تؤثر في تشكّل وتشكيل النصوص اللغوية، فيتم التغافل عمدا أو سهوا عن أهم ركيزة من ركائز التحليل الدلالي وهو التحليل السياقي. ولا غرو بعد ذلك أن نجد رجلا مثل ابن تيمية، وبعد قرون من الجدل العقيم بين المذاهب الفكرية يخلص إلى النتيجة التالية :

" أكثر الخطأ فيما يُعلم بالاستدلال يأتي من جهتين (...):

[1] يحيى رمضان : القراءة السياقية عن الأصوليين، مجلة الإحياء، الرباط، العدد 25، 2007، ص 118.
[2] الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام، ج 1، ص 303.
[3] نصر حامد أبو زيد : النص والسلطة والحقيقة، ص91.

• قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

• قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب عليه [كذا، ولعلها به] ".

وهذا يعني أن الفريق الأول يتعمّد إهدار السياق، من أجل مصادرة المعاني لصالح أفكاره ورؤاه المسبقة، التي يحاول أن يجرّ إليها مسالك التأويل. والفريق الثاني، عن جعل أو قصور، لا يراعي السياق المتعلق بالعملية الكلامية وملابساتها، فيقع في المحذور.

ولذلك فهو ينتقد الفريقين جميعا ويقول:

" الأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان. والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز عندهم أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام "[1].

وإذن فإن الخطاب القرآني، باعتباره نصا لغويا، لا يختلف عن أي نص لغوي آخر، وهو يخضع للقوانين نفسها التي تخضع لها النصوص اللغوية العادية، فـ " ليست النصوص الدينية نصوصا مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقا حقيقة كونها نصوصا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي "[2]. ومن هنا نفهم حرص عبد القاهر وإلحاحه على دراسة القوانين الكلية التي يخضع لها إنشاء الكلام في ما يعرف بنظرية النظم، وتحذيره الشديد من الإعراض عن دراسة الشعر، لا باعتبار هذا الحرص غاية في حد ذاته، ولكنه يعتبر – كما مر بنا – مدخلا أساسيا وضروريا لدراسة الخطاب القرآني نفسه. ويؤكد من جهة أخرى خضوعهما للقوانين الدلالية نفسها. ويكاد يكون هذا الاستنتاج هو خلاصة عمله في الدلائل، بل هو صريح قوله : " وجملة ما أردت أن أبينه لك أنه لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلة معقولة. وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذاك سبيل، وعلى صحة ما ادعيناه من ذلك دليل. وهو باب من

[1] ابن تيمية : مجموع الفتاوى، ج13، ص 356.
[2] نصر أبو زيد : النص والسلطة والحقيقة، ص 92.

العلم إذا أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليلة، ومعانٍ شريفة. ورأيت له أثراً في الدين عظيماً، وفائدة جسيمة، ووجدته سبباً إلى حسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التنزيل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلق بالتأويل "[1].

وإذن فأنواع الفساد المتعلقة بالتنزيل وأنواع الخلل المتعلقة بالتأويل، إنما ترجع في أسبابها الأولى إلى الجهل بالقوانين الكلية المنتجة للنصوص، وبكيفية إنتاجها للدلالة. ويرجع قبل ذلك إلى مجموعة من التصورات الخطيرة، عملت ظروف كثيرة على ترسيخها مع مرور الزمن، وأخطر هذه التصورات هو الظن بأن الطبيعة اللغوية للخطاب الإلهي لا تماثل الطبيعة اللغوية للكلام البشري، ومن ثم فهما لا يخضعان للقوانين نفسها التي تحكم إنشاء الكلام.

ومن جهة أخرى يؤكد القاضي عبد الجبار هذه الرؤية، ولكن من زاوية مختلفة نسبيا، ولكنها تصبّ في الاتجاه نفسه، مفادها " أن مراد الله تعالى بالقرآن لا يختص بمعرفة الرسول ولا السلف "[2]. وهذا يعني " أن الكلام نفسه هو الدال على المراد به، فإذا كان غير الرسول قد عرفه على شرائطه، فيجب أن يمكنه أن يستدل بذلك على مراد الله تعالى، كما يمكنه صلى الله عليه وسلم "[3]. فإذا كان جميع المكلفين، بمن فيهم رسول الله ﷺ مشتركين في إمكانية الوقوف على مراد الله من خطابه، ولا مزية للسلف على الخلف، فهذا يعني أن لا فرق بين الكلام الإلهي والكلام البشري من حيث كيفية إنتاجه للدلالة. وعلى كل حال فهذا لا يعني انتقاصا من قدر الرسول ﷺ، ولا عملا على سلبه لأي خصوصية تميزه عن سائر المكلّفين، ذلك أن الرسول ﷺ يختص بصور عديدة للوحي، يعتبر القرآن أحدها لا كلّها. وإذن فالمقصود بالأساس هو أن الخطاب القرآني هو خطاب لغوي بالدرجة الأولى، ولذلك فإنه يخضع للقوانين الكلية نفسها التي تحكم الكلام العادي.

ونستطيع نمتد برأي عبد القاهر والقاضي عبد الجبار إلى رأي الجاحظ ونظرته للمعنى، وكيف أنه محكوم ببنية اللغة، ونستطيع أن نمتد به أيضا إلى رأي ابن رشد في

[1] عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، ص 51.
[2] القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج 16 (إعجاز القرآن)، ص 361.
[3] المصدر نفسه، ص 361.

تأويله لآية آل عمران، وكيف أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه، والأساس الذي ارتكز عليه في تأويله هذا. وكيف أن الخطاب القرآني هو خطاب لغوي أنزل للفهم والتأويل، وليس خطابا للأسرار ولا للألغاز.

ولننظر على سبيل المثال إلى قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾ [الإسراء :16]، إذ اختارت المعتزلة وعلى رأسهم أبو عبيدة قراءة الفعل الثلاثي « فعل » على صيغة الفعل الرباعي « أفعل »، هروبا من النتيجة التي يكون الله تعالى فيها آمرا بالفسق، فتكون الدلالة بمعنى « آمرنا »، أي " أكثرنا مترفيها "[1]، ففسقوا نتيجة لذلك، وليس نتيجة للأمر بالفسق، لأن هذا النوع من الأمر يتعارض مع عمدة أركان الفكر الاعتزالي وهو العدل الإلهي. ومن هنا نقول بأن التأويل في مثل هذه المواضع كان يخضع لعملية ابتزاز للسياق اللغوي محاولة لجره إلى نتيجة مرتبة مسبقا وهي استحالة أمر الله تعالى بالقبيح. وعِوضَ أن تكون الدلالة النهائية نتيجة لمدلول السياق الطبيعي للنص، يتم مصادرة هذا السياق الطبيعي لصالح فكرة متبناة سلفا، وتعتبر جزءا من منظومة فكرية لها رؤيتها الخاصة للواقع. على أن هذا الطرح الذي طرحه أبو عبيدة يخل بمبدأ العدل نفسه من ناحية أخرى، إذ أن الإكثار من العدد يثبت قصدية الأمر بالفسق ولو من طريق غير مباشر، وهذا ما دعا القاضي عبد الجبار إلى قراءة الآية على تقدير محذوف من جار ومجرور متعلق بالفعل « أمرنا »، متأثرا نهج الفراء في اختيار قراءة التخفيف فتكون الآية بمعنى : " أمرنا مترفيها – بالطاعة – ففسقوا، أي إن المترف إذا أمر بالطاعة خالف إلى الفسوق "[2]، فيكون العصيان موجبا للعقوبة. إلا أن الزمخشري رفض هذا التأويل على اعتبار أن حذف ما لا دليل عليه غير جائز، فكيف والدليل قائم على نقيضه، واقترح تأويلا آخر قائما على المجاز، وهو أن الله تعالى " صب عليهم النعمة صبا، فاتخذوها ذريعة إلى المعاصي التي قادتهم إلى الفسق، فكأنهم مأمورون بذلك "[3].

[1] أبو عبيدة : مجاز القرآن، ج1، ص 372.
[2] أبو زكريا الفراء : معاني القرآن، دار عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983، ج2، ص 119.
[3] الزمخشري : الكشاف، ج3، ص 500.

إن هذا الاضطراب في تأويل الآية لإيجاد مخرج يتوافق رؤية مسبقة لمشكلة العدل الإلهي، حمل باحثا معاصرا إلى يستنتج أن هذا التأويل يحاول القفز على مستويين من السياق على أقل تقدير : " المستوى الأول سياق التركيب اللغوي المبني على الشرط والذي يجعل إرادة الإهلاك للقرية من جانب المتكلم (الله) هو المحددة لدلالة الأمر إن كانت حقيقية أو مجازية، هذا التركيب يجعل قصدية الإهلاك مرتهنة بالإرادة أولا، ويجعل الأمر بالفسوق تحقيقا لوقوع القصد. وهذا السياق التركيبي ينفي نفيا تاما أية محاولة لرد الدلالة إلى مفهوم العدل الإلهي بالمعنى الاعتزالي. والسياق الثاني هو السياق الخارجي ... فالسياق سياق تهديد لأثرياء مكة ... [و] إن العلاقة في سياق التهديد لا بد أن تكون أعلى/ أدنى، أو أقوى/ أضعف، ومحاولة جذب الدلالة لمعنى خارجي محدد سلفا لا بد أن تنتهي كما رأينا إلى الإخفاق ".

والحقيقة أن هذه الظاهرة قد لفتت نظر أكثر الدارسين فتفاوت التعبير عنها بين منكر ومتلمس للأعذار، بل إننا نجد في بعض طبعات الكشاف من يحاول أن يتتبع هذه التأويلات الابتزازية للخطاب[1]، على جلالة قدر صاحبه، إيمانا منهم بأهمية هذا التفسير من جهة، وبخطورة هذا السلوك التأويلي من جهة أخرى. ولذا وجدنا أغلب الباحثين ينتبهون إلى هذا المسلك التأويلي، فيقول أحدهم : " وعلى هذه الشاكلة يمضي الزمخشري في تفسير الآيات، وبيان تعلق بعضها ببعض، سواء ما تعلق بالعبارة أم باللفظ، تعلقا يكشف بوضوح وجلاء في ثناياه عن تسخير الزمخشري للجانب الإعرابي في خدمة مذهبه ومشربه الاعتزالي، ولذا وجدناه في كثير من السياقات التي كان يتوقف عندها، إذا لم يتماش ظاهرها اللفظي (الموقعي) مع أحد الأصول الخمسة، فإنه يتمحل ويتعسف نحويا مريدا من وراء ذلك كله نصرة مذهبه والدفاع عنه "[2]، ويضرب لذلك الأمثلة في مواطن عديدة من تفسيره.

وعلى هذا الأساس نفهم قول ابن تيمية بأن قوما راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان.

[1] انظر إلى مقدمة الطبعة التي اعتمدناها، وانظر بالخصوص إلى تعليقات أحمد بن المنير الاسكندراني في الهامش، المقتبسة من كتابه " الانتصاف من الكشاف ".

[2] مختار لزعر : نظرية التأويل في التراث اللساني العربي، ص 320.

وفي هذا الإطار أيضا يمكن أن نفهم العمل الذي قام به ابن قتيبه في كتابه تأويل مُشكِل القرآن، وأنت ترى أنه سماه « مُشكِل القرآن »، لأن المُشكِل هو الذي أُشكل، أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله. على أن هذا الإشكال لا يمكن أن يزول إلا لـ " من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب "[1]. ومعنى هذا أنه لا تكفي المعرفة السطحية بالألفاظ والمفردات حتى يتم الظفر بالمعنى الصحيح، ولكن يجب الوقوف على السياقات الخاصة، وهو ما عبر عنه بوجوب فهم مذاهب العرب وافتنانها في الأساليب. وعند تتبع ما كان يتتبعه هو من مواطن الشبه، ندرك بسهولة أنه كان يرجع في كل ذلك إلى السياقات الحقيقية، أي إلى الواقع اللغوي الذي عاشه العرب حقيقة، والذي – في أحضانه – يجب أن يفهم الخطاب القرآني.

وعلى أهمية تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة نجد مؤلفا آخر لا يقل أهمية عنه في البيان على أسباب اختلاف المسلمين في مذاهبهم، هذا الكتاب هو : « الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم »، لابن السيد البطَلْيَوْسي، وفي هذا الكتاب نجده يحصي الأسباب الموجبة للخلاف، فيحصرها في ثمانية أبواب، وكل ضرب آخر من الخلاف متولد منها متفرع عنها. والذي يهمنا من هذه الأبواب هو باب : الرواية والنقل، إذ يذكر في العلة السادسة أن الرواة قد ينقلون الحديث ويغفلون عن السبب الموجب له فينشأ من ذلك الخلاف حول تأويله، وبعبارة أخرى يتم استغلال هذا القصور في نقل الحادثة اللغوية بكل سياقاتها وملابساتها كما جرت في الواقع، وذلك لتأويل يتماشى مع رؤية مسبقة وفكرة خاصة. من ذلك قول النبي ﷺ : " أن الله خلق آدم على صورته "[2]، فالبعض من الرواة " رووا أن النبي ﷺ، مر برجل يلطم وجه عبده وهو يقول : قبح الله وجهك ووجه من أشبهك، فقال النبي ﷺ : إذا ضرب أحدكم عبده فليتق الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته، قالوا : فالهاء إنما تعود على العبد، فلما روى الراوي الحديث وأغفل رواية السبب [سياق الواقعة]، أوهم ظاهره أنها تعود على الله سبحانه وتعالى، تعالى

[1] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن، ص 12.
[2] أحمد بن الحسين البيهقي : الأسماء والصفات، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط1، ج 2، ص 61.

الله عن ذلك علوا كبيرا "[1]. وبهذا يتم التأويل على تشبيه الله تعالى بالمخلوق، فيكون الوقوع في المحذور.

[1] ابن السيد البطليوسي : الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين في آرائهم، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط3، 2003، ص 179.

3. السياق التداولي للخطاب القرآني

لقد تأكدنا من حقيقة مهمة أثناء دراستنا لتشكل الخطاب القرآني عبر الزمن. وهي أن هذا الخطاب لم يكن ليتشكل بمعزل عن الواقع الذي تنزل لمعالجته نفيا أو إثباتا أو تأييدا ورفضا. ولقد فرضت أسباب النزول، باعتبارها سياقا خارجيا، حضورها كمحدد تأويلي لا يمكن تجاوزه. وظهر من خلالها أُسّية جدل الخطاب مع الواقع. إلا أن هذا الجدل لم يكن ليستهدف الواقع في صورته المجردة، ولكنه كان يستهدفه في متلق إنسان، ضمن إطار من القيم الاجتماعية والثقافية، وضمن إطار من العقائد والتصورات للكون والحياة. ومن هذا المنطلق تظهر أهمية الالتفات إلى البعد التداولي للخطاب القرآني.

وإذا كانت التداولية مذهبا لسانيا معاصرا " يدرس علاقة النشاط اللغوي بمستعمليه، وطرق وكيفيات استخدام العلامات اللغوية بنجاح، والسياقات والطبقات المقامية المختلفة التي ينجز ضمنها الخطاب، والبحث عن العوامل التي تجعل من الخطاب رسالة تواصلية واضحة وناجحة "[1]. وكان من مهامها :

– دراسة استعمال اللغة التي لا تدرس البنية اللغوية ذاتها، ولكن تدرس اللغة عند استعمالها في الطبقات المقامية المختلفة، أي باعتبارها كلاما محددا صادرا من متكلم محدد وموجَّها إلى مخاطب محدد بفظ محدد في مقام تواصلي محدد لتحقيق غرض تواصلي محدد.

– شرح كيفية جريان العمليات الاستدلالية في معالجة الملفوظات.

– بيان أسباب أفضلية التواصل غير المباشر وغير الحرفي على التواصل الحرفي المباشر.

– شرح أسباب فشل المعالجة اللسانية البنيوية الصرف في معاجلة الملفوظات.

ويعول عليها بعض الدارسين في تحقيق مجموعة من الرهانات تعبر عنها الأسئلة التالية :

[1] مسعود صحراوي : التداولية عند العلماء العرب، ص 5 .

– كيف نصف الاستدلالات في عملية التواصل، علما بأن الاستدلالات التداولية غير مُعقلنة، وربما كانت غير مُقنِعة في كثير من الأحيان؟

– ما هو نموذج التواصل الأمثل؟ أهو الترميز أم الاستدلال؟

– ما هي العلاقة بين الأنشطة الإنسانية الآتية : اللغة والتواصل والإدراك؟ وما هي العلاقة بين الفروع المعرفية المشتغلة بهذه الأنشطة، أي علم اللغة وعلم التواصل وعلم النفس المعرفي؟[1]

إن الأساس التي تتمحور حوله هذه التعاريف يبين أن التداولية ما هي إلا دراسة اللغة أثناء الاستعمال الحي En usage ، وبالتالي فهي دراسة حية لظواهر السياق Aspects de contexte.

إذا كانت هذه هي الأبعاد الكبرى للتداولية المعاصرة فإن البعد التداولي في التراث اللساني العربي يظهر فيما يعرف بظاهرة الأفعال الكلامية، والتي لا ينظر فيها إلى المعاني اللغوية على أنها " مجرد دلالات أو مضامين لغوية، ولكنها فوق ذلك إنجازات وأغراض تواصلية، ترمي إلى صناعة أفعال ومواقف اجتماعية ... والتأثير في المخاطب: بحمله على فعل أو تركه أو دعوته إلى ذلك، أو تقرير حكم من الأحكام، أو توكيده، أو التشكيك فيه، أو نفيه ... إلخ. [ومن هذا المنظور] لا تكون اللغة مجرد أداة للتواصل ... وإنما هي أداة لتغيير العالم وصنع أحداثه والتأثير فيه "[2].

فههنا يظهر معطى جديد يبرز فيه جدل الخطاب مع المتلقي، جدل يبرره رغبة الخطاب القرآني في تصحيح أو تغيير تصورات وعقائد الإنسان الجاهلي. لقد كان هدف الخطاب القرآني هو التأثير في داخل هذا الإنسان، عن طريق وسيلة متعارف عليها هي اللغة، لا مجرد الإخبار أو الإمتاع الأدبي. وربما كان لشهادة الوليد بن المغيرة، أشد عُتاة قريش وأقساهم قلبا وأكثرهم خبرة بفنون القول، في تلك القصة التي ترويها كتب السيرة عن استراقه السمع متخفيا تحت أستار الكعبة، ربما كان لها أكثر من دلالة في هذا المقام. قال المغيرة عن القرآن الذي كان يتلوه محمد ﷺ : " والله إن لقوله الذي يقوله لحلاوة، وإن عليه

[1] المرجع السابق، ص 26-27.
[2] نفسه، ص 11.

لطلاوة، وإنه لمثمر أعلاه، مغدق أسفله، وإنه ليعلو ولا يعلى، وإنه ليحطم ما تحته "[1]. وهذه شهادة في غاية الخطورة من رجل لم يؤمن بالخطاب القرآني قطّ، ولم يهادنه لحظة في حياته. ولكنه لم يشكّ أبدا في قدرته على التأثير، وأنه خطاب غير طبيعي.

ربما كان هذا الشعور الذي استشعره الوليد بن المغيرة هو الذي كان يستشعره علماء اللغة على اختلاف منازعهم. وعلماء البلاغة منهم على وجه الخصوص. شعور يتلخص في أن الخطاب نزل أساسا للإنسان متلقيا ومكلفا ومدعوا للحجاج والفهم والتفسير والتأويل، ثم للعمل بعد أن تتغير المفاهيم والمعتقدات والرؤى. و" بالفعل فقد انتبه الدارسون في تراثنا اللساني، وهم بصدد بيان مظانّ المجاز عموما، [وعلى سبيل المثال]، أن الخطاب القرآني لا ينفكّ عن معانقة متلقيه، وأن منبهاته الأسلوبية متعلقة بالسياق التداولي فهما واستيعابا، سياق أطبقت عليه للأسف البلاغة لاحقا غطاء سميكا من التجاهل والإغفال فبردت حيوية الخصائص الأسلوبية وانطفأت شعلتها بعد أن استقرت درسا تعليميا سابقا لنصوصه الإنجازية "[2].

على أن هذا الحكم القاسي على البلاغة العربية، ربما كان مقبولا في أعصرها المتأخرة، عصر الحواشي والمتون[3]. ولكننا لا نعدم نظرات ثاقبة لعلمائها قبل ذلك، وعلماء آخرين في حقول معرفية مجاورة تبين مدى الوعي بهذه المسألة.

أ. الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي

وربما كان مبحث الخبر والإنشاء من أهم المباحث التي تبرز الأغراض التداولية كما يتمثلها العلماء المحدثون في نظرية الأفعال الكلامية la théorie des actes illocutoires. وهذا المبحث يعتبر لبّ علم المعاني الذي يتمحور حول إنجاز الكلام في سياق واضح هو سياق التخاطب.

---

[1] ابن كثير : السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، 1971، ج1، ص 499.

[2] جمال حضري : النص وحدود التأويل، مجلة علوم إنسانية، مجلة إلكترونية (www.ulum.nl) السنة الخامسة، العدد 35، 2007.

[3] يسميها بعض الدارسين بعصر التقعيد والجمود، ويضربون السكاكي لها مثالا في مفتاح العلوم، انظر: عبد العزيز عتيق: في تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت)، ص271-272. ولكن هذا الحكم على قساوته لا يمكن أن يكون نهائيا.

ولقد قسم العلماء العرب الكلام إلى قسمين : خبر وإنشاء. و" الكلام إن احتمل الصدق والكذب لذاته، بحيث يصحّ أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب، سمّي كلاما خبريا. والمراد بالصادق الخبر ما طابقت نسبة الكلام فيه الواقع، وبالكاذب ما لم تطابق نسبة الكلام فيه الواقع.

وإن كان الكلام بخلاف ذلك، أي لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، ولا يصحّ أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب، لعدم تحقق مدلوله في الخارج وتوقفه على النطق به، سمّي كلاما إنشائيا "[1].

هذا، ولقد التبس الأمر على الكندي الفيلسوف بعقله المنطقي الصوري، فقال لأبي العباس المبرد[*] : " إني لأَجِدُ في كلامِ العرب حَشْواً : فقال له أبو العباس : في أيِّ موضعِ وجدتَ ذلك ؟ فقال : أَجِدُ العربَ يقولون : عبدُ الله قائمٌ . ثم يقولون : إنَّ عبد الله قائمٌ ثم يقولونَ : إن عبد اللهَ لقائمٌ. فالألفاظ متكرِّرةٌ والمعنى واحدٌ. فقال أبو العباس : بل المعاني مختلِفةٌ لاختلافِ الألفاظِ فقولُهم : عبدُ الله قائمٌ إخبارٌ عن قيامه. وقولُهم : إنَّ عبد الله قائمٌ جوابٌ عن سؤالِ سائل. وقولُهم : إنَّ عبدَ الله لقائمٌ جوابٌ عن إنكارِ منكِرٍ قيامَه. فقد تكرَّرتِ الألفاظُ لتكرُّرِ المعاني. قال : فما أَحَارَ المتفلسفُ جواباً "[2]. فههنا ثلاث استعمالات تداولية مختلفة حسب سياق التخاطب. يقول عنها أحد التداوليين : هذا " تقسيم تداولي قوي صريح لأنه يقوم على مقتضى الحال، أي مراعاة الموقف النفسي من حال السامع تجاه ما يخبر به، واضطرار المتكلم إلى تعديل الكلام والتصرف فيه حتى يلائم حال السامع ويؤدي وظيفته التواصلية الإبلاغية "[3].

ويذكر العلماء لإخراج الخبر عن مقتضى الظاهر حالات عديدة منها[4] :

- أن ينزل خالي الذهن منزلة المتردد الشاكّ، إذا تقدم في الكلام ما يشير إلى حكم الخبر ومضمونه، مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾.

---

[1] عبد السلام هارون : الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2001، ص 13.
[*] الراجح أنه المبرد لا ثعلب، فالجرجاني لم يحدد ذلك.
[2] عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص 242.
[3] مسعود صحراوي : التداولية عند العلماء العرب، ص 95.
[4] انظر عبد العزيز عتيق : علم المعاني، ص 66.

[يوسف : 53]. فأنت ترى أن المخاطب خالي الذهن من أي حكم مسبق. ولما أخبر ضمنيا بأن النفس تنطوي على نوازع شريرة بقوله : ﴿ وما أبرئ نفسي﴾، صار متطلعا إلى أنواع هذه النوازع، فحسن عندئذ أن يؤكد هذا الإخبار الضمني بإخبار صريح هو قوله : ﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾.

- وأن يجعل غير المنكر كالمنكر لظهور أمارات الإنكار عليه، كقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ [المؤمنون : 15]. فالمخاطبون لا ينكرون الموت، وأي إنسان يستطيع أن ينكر الموت حقيقة ؟. ولكن لمّا ظهرت أمارات الإنكار عليهم بسبب انغماسهم فيما يُغفلهم عنها في الحياة الدنيا، أُنزلوا منزلة المنكرين، وخُوطبوا خطاب المنكرين، وألقي إليهم الخبر مؤكدا تأكيدا مضاعفا : بحرف النصب ولام التوكيد.

- وأن يجعل المنكر كغير المنكر، إن كان لديه من الشواهد والأدلة ما لو تأملها لعدل عن إنكاره. ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾ [البقرة : 163]. فرغم أن الخطاب موجه للمنكرين من الكفار، ولكنه ألقي غفلا من أي توكيد. والسبب في ذلك أن بين يدي المنكرين من دلائل الوحدانية وشواهد الربوبية ما لو تأملوها لاقتنعوا بهذه الحقيقة، وبالتالي لم يكترث الله تعالى بهم، فأنزلهم منزلة غير المنكرين لاجتماع الأدلة.

ويذكرون للإنشاء بقسميه الطلبي وغير الطلبي أغراضا عديدة أهمها : الأمر، والنهي، والاستفهام، والدعاء، والعرض، والتحضيض، والتمني، والترجي، والنداء. هذه بعضها :

- فالأمر هو طلب الفعل حقيقة أو ادّعاء. وقد يخرج به السياق إلى معاني مجازية عديدة منها :

الدعاء	: ﴿ اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا﴾ [آل عمران/147]
التمني	: ﴿ وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَاكِثُونَ﴾ [الزخرف/77]
التعجيز	: ﴿ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ ﴾ [البقرة/23]
التهديد	: ﴿ اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [فصلت/40]
التحقير	: ﴿ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾ [الإسراء/50]
التسوية	: ﴿ فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ ﴾ [الطور/16]

الإباحة : ﴿ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ﴾ [المائدة/2]

الامتنان : ﴿ فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ [النحل/114]

- وأما النهي فهو طلب الكف عن الفعل، وقد يخرج به السياق إلى :

التيئيس : ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ [التحريم/7]

التحقير : ﴿ لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ ﴾ [طه/131]

الإرشاد : ﴿ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ﴾ [الإسراء/36]

- الاستفهام، وهو طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من قبل، وقد يخرج إلى :

التعجب : ﴿ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ ﴾ [النمل/20]

التنبيه على الضلال : ﴿ فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ ﴾ [التكوير/26]

الإنكار : ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ ﴾ [الزخرف/32]

التوبيخ : ﴿ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُم ﴾ [الأعراف/150]

التهكّم : ﴿ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ﴾ [هود/87]

الاستبعاد : ﴿ أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِين ﴾ [الدخان/13][1]

إن هذا النموذج من الأساليب الإنشائية، ليظهر لنا بوضوح أن الخطاب القرآني هو في حالة تعالق دائم مع المتلقي. وإن كانت هذه الأفعال الكلامية هي في حقيقتها هي بين شخصيات مختلفة يصورها الخطاب، وتمثل أطرافا شديدة التغاير، ذات خلفيات وقناعات فكرية وثقافية وعقائدية متنوعة. إن هذه الأساليب تهدف إلى غرض واحد، هو محاولة دمج المتلقي في هذه المنظومة السجالية بين الأطراف ليكون له موقف ما. ومن هنا فالخطاب هو دوما في حالة تعالق حضوري ومتواصل مع المتلقي : يتفاعل، ويناقش، ويوجه، ويقبل، ويرد، ويصحح .. إلخ، ولو كان على ألسنة الشخصيات المختلفة التي يصورها. بل إنه لا يتوانى يُخرج إلى العلن ما يمكن أن يخطر على البال من مشاعر تمنعها ظروف ما عن أن تُصاغ في ملفوظ وتلقى إلى الخارج، بحكم أن الله تعالى مطلع على الضمائر.

وبهذه الطريقة تخرج صيغة الأمر إلى دلالات عديدة حسب السياق الذي يقتضيها، كالدعاء أو التمني أو التعجيز أو التهديد أو التحقير أو التسوية أو الامتنان. وتخرج صيغة

---

[1] عبد السلام هارون : الأساليب الإنشائية في النحو العربي، ص 13-21.

الاستفهام إلى التوبيخ أو الإنكار أو التهكّم. وغير ذلك كثير. فالأساليب الإنشائية إذن ليست ذات دلالات معطاة ثابتة، ولكنها دلالات سياقية تُكتشف، يكتشفها العقل المؤوّل. وانظر إلى تحليل الجرجاني لدلالة الاستفهام بالهمزة، فإنه قال : " وهذه مسائلُ لا يستطيعُ أحدٌ أن يمتنعَ من التَّفرقةِ بينَ تقديمِ ما قُدَّم فيها وتَرْكِ تقديمِه. ومن أبْينِ شيء في ذلك الاستفهامُ بالهمزةِ، فإنَّ موضعَ الكلام على أنك إذا قلت : أفعلتَ فبدأتَ بالفعل كان الشكُّ في الفِعل نفسِه، وكان غرضُك من استفهامِك أن تعلمَ وجودَه. وإذا قلتَ : أأنتَ فعلتَ فبدأتَ بالاسمِ كان الشكُّ في الفاعِل مَن هو وكان التردُّدُ فيه "[1]. ويضرب لذلك مثالا قوله تعالى حكاية عن نمرود : ﴿ أَأَنْتَ فَعَلْتَ هذا بآلِهَتِنا يَا إِبْرَاهِيْمُ ﴾، قال : " لا شُبْهَةَ في أنَّهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام، وهم يريدون أن يُقِرَّ لهم بأنَّ كسرَ الأصنام قد كانَ، ولكن أن يُقِرَّ بأنَّه منه كان. وقد أشاروا له إلى الفِعل في قولهم : « أأنتَ فعلتَ هذا ». وقال هو عليه السلام في الجواب : « بل فعلَهُ كبيرُهم هذا ». ولو كان التقريرُ بالفعلِ لكان الجوابُ : فعلتُ أو لم أَفْعَلْ. فإن قلتَ: أو ليسَ إذا قال : « أفعلتَ » فهو يريدُ أيضاً أن يقرره بأنَّ الفِعلَ كان منه، لا بأنه كان على الجملة. فأيُّ فرقٍ بينَ الحالين. فإنَّه إذا قال : « أفعلتَ » فهو يقرره بالفعلِ من غيرِ أن يردِدَه بينه وبين غيره. وكان كلامهُ كلامَ مَن يُوهم أنه لا يدري أن ذلك الفعل كان على الحقيقةِ. وإذا قال : « أأنت فعلتَ » كان قد ردَّد الفعلَ بينهُ وبين غيره، ولم يكنْ منهُ في نفي الفعل تردُّدٌ. ولم يكنْ كلامُه كلامَ من يُوهُم أنه لا يدري أكانَ الفعلُ أم لم يكن، بدلالةِ أنّك تقولُ ذلك والفعلُ ظاهرٌ موجودٌ مشارٌ إليهِ كما رأيتَ في الآية "[2].

على أننا عندما نحاول أن نعقد المقارنة بين مبحث الخبر والإنشاء في الدرس اللساني العربي ونظرية الأفعال الكلامية في الدرس التداولي المعاصر، لا نهدف من وراء ذلك إلى التباهي باحتواء الدرس العربي على ما أتي به الدرس المعاصر، ولا إلى محاولة البحث عن كل الجزئيات التفصيلية التي تطرق إليها الدرس اللساني المعاصر، ثم البحث عن مقابلاتها في الدرس اللساني العربي. ولكن المؤكد أنه ليس هناك أي مانع من إجراء

---

[1] عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، ص 99.
[2] المرجع نفسه، ص 101.

حوار جريء يؤدي في النهاية إلى تلاقح معرفي، ويؤدي مرة أخرى إلى إخصاب الدرس اللساني العربي المعاصر.

ب. تداولية الخطاب في سياق الحوار

كل خطاب ينطوي ضمنيا على الحوار، فبمجرد أن يكون هناك رسالة من مرسل إلى متلق، فهذا يعني أن هناك حوارا بطريقة ما. ولا نجد كتابا دينيا ينطوي في بنيته الخطابية على الحوار كالقرآن الكريم[1]. ففي كل صفحة من صفحاته يواجهنا حوار من نوع ما، سواء بين الله والعبد، أو بين العبد والله، أو بين الله والرسول، أو بين الرسول والله، أو بين الشخصيات الكثيرة والمتنوعة التي يزخر بها نص القرآن الكريم. ويكفي للتدليل على ذلك تتبع مواد بعض الأفعال التي تشترك في حقل دلالي واحد مع الحوار، مثل مادة الفعل « قال »، فهي من أكثر المواد تردّدا في نص القرآن، وقد وردت بكل الصيغ والأوزان الممكنة : قال، يقول، يقولون، قالوا، تقول، يقولان، أقول، قل ... إلخ. أو مثل مادة « الجدل »، أو مثل مادة « الحجاج » بكل تصريفاتهما، وغيرها. بل إن هذه المواد قد تكررت من حيث العدد بصورة فاقت بعض المواد المشهورة كالعلم، والإيمان، والصلاة، والعبادة، والطاعة ... إلخ[2].

إن الحوار بين الشخصيات التي تكون المشهد، هو السبيل المفضل من قبل الخطاب القرآني لإبراز المواقف المختلفة وتبايناها في الرؤى والأفكار والتصورات، ومحاولات البعض منها فرض رؤاها وتصوراتها على البعض الآخر بالحجة والبرهان، أو بمجرد المراء والجدل إن كانت فاقدة للأدوات التي تمكنها من الإقناع.

ومن هذا المنطلق يقتضي التأويل الالتفات إلى تداولية الخطاب في سياق الحوار، ووجب في الوقت نفسه تفكيك البنى الحجاجية التي كانت تستخدمها الأطراف المختلفة للدفاع عن وجهات نظرها. ليس بغرض الوقوف على المعنى فحسب، فذلك هدف مفروغ منه، ولكن

---

[1] محمد أحمد خلف الله : مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون، رقم 79، الكويت، 1984، ص 117.

[2] ورد لفظ الجدل ولفظ الحجاج في القرآن في حوالي 20 موضعا لكل منهما، انظر : لمهابة محفوظ ميارة، مفهوم الحجاج في القرآن الكريم، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد 81، الجزء 3، ص 512-513.

بغرض الوقوف على الآليات المستخدمة أثناء عمليات التواصل. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، وهذا هو المهم : ليس الوقوف على « ما يقول » هذا الطرف أو ذاك، ولكن على « ما يريد أن يقول » هذا الطرف أو ذاك، وهو ما يعرفه الدرس اللساني بالقصد، ويعرفه الدرس التداولي بالاستلزام الحواري القائم على مبدأ التعاون.

ويؤكد غرايس في هذا المقام " أن الناس في حواراتهم قد يقولون ما يقصدون، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون ". ومن هنا وجب التفريق بين ما يقال what is said، وما يُقصد what is meant. " فما يقال هو ما تعنيه الكلمات والعبارات بقيمتها اللفظية Face values، وما يقصد هو ما يريد المتكلم أن يبلغه للسامع على نحو غير مباشر "[1]. وفي المثال التالي شاهد على ذلك، وهو الحوار الذي كان يدور بين إبراهيم وقومه في مناقشة مسألة الألوهية.

قال تعالى في سورة الأنعام: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ (74) وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (75) فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (78) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (79) وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (80) وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (81) ﴾.

وأنت تلاحظ أن هذا المشهد الحواري مضغوط أشد الضغط، لأنه مجرد تصوير لما كان يجري حقيقة في الواقع، والذي نظنه كان على قدر كبير من الامتداد والتشعّب، ولكنه في الوقت نفسه كاف لتصوير هذا الواقع. ويبرز فيه طرفان : الطرف الأول ذو شخصية قلقة متوترة مثيرة للتساؤلات، وهي تمزج بين التجربة العملية والتجربة النظرية العقلية، وهي لا

[1] محمود أحمد نحلة : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2002، ص 32.

تنفك تثير التساؤل في إثر التساؤل حتى تصل إلى الحقيقة المجرّدة. أما الشخصية الثانية فهي شخصية سكونية مرتاحة لما ورثته عن أسلافها من عقائد وتصورات. ونلاحظ أيضا أن هناك مزاوجة بين الأسلوبين الخبري والإنشائي. وكلاهما يتعاونان على إبراز ملامح المشكلة الناشبة بين الطرفين وهي مشكلة الألوهية.

ففي الآية الأولى نلقى أسلوبا خبريا : إذ قال إبراهيم ... إني أراك وقومك، ولكنه يتضمن في داخله أسلوبا إنشائيا قوامه الاستفهام : أتتخذ أصناما آلهة؟ . وهذا الاستفهام هو استفهام إنكاري، بمعنى أن إبراهيم لم يكن ينتظر جوابا من أبيه بالإقرار : نعم نحن نتخذ الأصنام آلهة. فهذا الجواب معروف لديه، وهو ما يلمسه في الواقع، ولكن إبراهيم كان يقصد إلى شيء آخر، كان يقصد من طريق غير مباشر إلى تحقير هذا النوع من العبادة، التي يسجد فيها الإنسان بما يملكه من حياة وحرية وعقل، إلى حجر لا يختلف عن غيره من الأحجار سوى أنه هو الذي يصنعه بيديه. وكان يقصد أيضا إلى إثارة ملكة التساؤل المؤدي إلى النظر عند أبيه من جهة أخرى، لأن السؤال هو السلاح الوحيد الذي يتميز به الإنسان، ولا يشركه فيه غيره من الكائنات على كثرتها وتنوعها. وهو المفتاح الوحيد الذي يمكن من خلاله أن ينتقل من مستوى الوعي إلى مستوى " الوعي بالوعي "[1] كما يقول عبد الفتاح إمام. ومن هنا نستطيع أن نميز بوضوح بين ما يقال وما يُقصد كما يقول غرايس.

ثم تتوالى الأيات التالية في أسلوب خبري، يبين بوضوح تجربة عملية، وهي رحلة عقلية قوامها الانتقال من إله إلى إله مصحوبة بملكة التساؤل الفلسفي عن مدى سلطة هذه الآلهة، حتى الانتهاء إلى حقيقة عقلية مفادها أن الله الحق يجب أن يكون فوق المكان وفوق الزمان ولا يخضع لسلطة أي منهما، حتى إذا نازعه قومه في هذه الحقيقة التي انتهى إليها : « وحاجّه قومه »، توالت مجموعة من الاستفهامات الجريئة : أتحاجونني في الله ؟، أفلا تتذكرون ؟، كيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ؟، أي الفريقين أحق بالأمن ؟.

[1] إمام عبد الفتاح إمام : كيركجارد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ج2، ص (م).
نقصد بالوعي هنا هو الوعي المباشر الذي يشترك فيه الإنسان مع الحيوان، فالحيوان يعي طعامه ويعي الخطر، ويعي شهوته. ولكنه لا يعي أنه يعي هذه الأشياء، بينما الإنسان، وزيادة على وعيه بهذه الأشياء، فإن له وعيا آخر هو وعيه بوعي هذه الأشياء. ولذا فهو يتميز بإنتاجه للفكر، وتذوقه للفنون، ودراسته للفلسفة.

فأنت تلاحظ أن هذه الاستفهامات كلها استفهامات استفزازية، تستثير أعماق الإنسان العاقل، وتوقظ ملكة الفكر لديه، وتحمله على إعادة النظر في تصوراته ومعتقداته.

ولما انتهى الحجاج بين إبراهيم وقومه ووصل طريق مسدود، قام بالمحاولة الأخيرة فكسر الأصنام. ولما سئل: ﴿ أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ ؟ ﴾[الأنبياء : 62]، قَالَ : ﴿ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴾ [الأنبياء : 63]. وكانت محاولة ناجحة من الناحية المنطقية، فالمفروض أن يكون الجواب بـ : نعم أو لا، ولكن النبي إبراهيم أحال الفعل على كبير الآلهة، فكادت لأن تنجح الخطة بدليل أنها أثارت نوعا من التساؤلات عند قومه، ولكنهم تراجعوا آخر الآمر.

وإذن، ففي هذا الحجاج لا يقف التأويل عند حدود المنطوق. إن الوقوف عند حدود المنطوق يهبط بمستوى الخطاب إلى حدود السذاجة، التي يأباها أيّ تأويل ناجح، ولكن يتجاوزه إلى المقاصد والغايات التي كانت ترمي إليها الأطراف المتنازعة. ولنا أن نتساءل : ألم تكن قراءة النبي ﷺ للخطاب قراءة صحيحة وعميقة عندما امتنع عن مسّ آلهة قريش وهو في مكة، وترك ذلك إلى الوقت المناسب، مستفيدا من تجربة إبراهيم ؟

وبمثل هذه الطريقة يحلل ويفهم الخطاب المباشر والمؤكد في قوله تعالى : ﴿ ذق إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ [الدخان : 49]، فبنية الخطاب لها دلالتها الخاصة، التي تثبت العزة والكرامة، بينما القصد الذي يفرضه السياق التداولي شيء آخر، وهو الذلة والمهانة. ومن هنا نفهم هذا البعد التداولي المبني على قاعدة الاستلزام الحواري، الذي لا يبحث في المنطوق ولكن يبحث في المقصود، وأن المتكلم قد يتكلم بشيء ويقصد عكس ما يقول. وهكذا تبرز قوة اللغة على أداء الوظيفة التواصلية، وتبرز أيضا أهمية تفكيك البنية الحجاجية للخطاب مع الأخذ بعين الاعتبار السياق التداولي للحوار.

هذا ويمكن أن نقارن آيات الأنعام بما ورد في البقرة :﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ؟ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ. قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ. قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ، فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ، وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [البقرة : 258]. إذ نلاحظ فيها أن الفعل ورد ماضيا مسندا إلى مبهم، فطوي ذكر المخاطَب، وذكر المخاطِب وهو معروف مشهور، قال

السيوطي : " والمراد نمرود لشهرة ذلك لأنه المرسل إليه. قيل وقد ذكر الله فرعون في القرآن باسمه ولم يسم نمرود لأن فرعون كان أذكى منه، كما يؤخذ من أجوبته لموسى، ونمرود كان بليدا. ولهذا قال أنا أحيي وأميت، وفعل ما فعل من قتل شخص والعفو عن آخر. وذلك غاية البلادة "[1]. فبنية الحوار الحجاجية في هذا المشهد غيرها في المشهد السابق الذي كان مبنيا على الاستفهام الإنكاري. والسبب في ذلك هو نوعية المخاطب ومدى استعداده العقلي للمناظرة والجدل، ولذا لم يخطئ السيوطي عندما وصفه بأنه كان في غاية البلادة، ولم يجاوز القرآن الكريم الحقيقة عندما وصفه بأنه : « بُهت »، موصولة بالفاء « فبُهت »، التي تدل على الانقطاع الفوري.

وبهذا الاعتبار يغدو الخطاب القرآني خطابا لا إخباريا، ولا تقريريا، ولا تصويريا، بما يمكن أن تصرف إليه هذه الميزات من سكونية. وهو لا يصادر حق المتلقي في التساؤل إن كان هناك داع للتساؤل، ولا يصادر حقه في الحجاج أو في الاختلاف. وبهذا فهو على درجة عالية من الموضوعية التي تصور الحقيقة التواصلية كما كانت تجري في الواقع.

وإذا كان الخطاب القرآني مستقرا على بنية حوارية / جدلية / حجاجية، حقيقية، والتي لا يمكن أن يفهم ولا يتسنى تأويله إلا في سياقاتها، فإنه بهذا يكون قد حدد خصوصيته المرتكزة على شرط الفهم والإفهام، أوالإقتناع والاقناع قبل الإٌيمان، وهذا في مقابل الكتب الدينية الأخرى التي تؤسس لنفسها بشرط الإيمان المطلق قبل الفهم[2]. " ولقد اتّضح الآن وفي ضوء المناهج المعاصرة أنّ ما كان يعتقد من العبارات بأنّها أحكام مثبتة إنما يثير إمكانية التفكير فيها بإعطاء النقيض الذي يحمل العقل على المقارنة "[3]. ومن هنا ينبغي تسجيل أن الـ " كثير من العبارات تتوسّل الإقناع في صيغ مقنّعة لا تسفر عن حقائقها إلاَّ بإدراك العلاقات فيما بينها، أو ممارسة آليات الفهم والتلقي "[4].

---

[1] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 503.

[2] تشتهر في الديانة المسيحية مقولة « آمن لكي تعقل »، والتي ترجمت في العصور الوسطى بمقولة « المعرفة عدو الإيمان ». والأصل فيها نص رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس : " لا يخدعن أحد نفسه، إن كان أحد يظن أنه حكيم بينكم في هذا الدهر، فليصر جاهلا لكي يصير حكيما ". وغيرها من النصوص الإنجيلية الكثيرة، انظر : جلال مظهر : حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1974، ص 164.

[3] آمنة بعلي : الإقناع المنهج الأمثل للتواصل والحوار، نماذج من القرآن والحديث، مجلة التراث العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 89، مارس 2003.

[4] المرجع نفسه.

إن دراسة لغة الخطاب القرآني على مستوى سياق الحوار يحملنا على اكتشاف نقطة جوهرية تخص طبيعة اللغة في حد ذاتها، وهي الطبيعة التي يغفل عنها الدرس البلاغي القديم، ويتجاوزها إلى الإبلاغ المجرد، وقد لخصها أحد الباحثين عندما قال : " إنّنا نعتبر أنّ اللُّغة ليست مجرّد أداة للتعبير عن الأغراض الخارجية فقط وإنّما هي أساساً حقيقة حوارية يتواجه فيها عالَمان لغويان مختلفان يصيران تدريجياً إلى التداخل فيما بينهما، فتنشقّ من هذا لغة متجدّدة تحمل معاني غير مسبوقة، وبهذا يكون الفهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم"[1].

ولعل ما يؤكد هذه الحقيقية هو اختلاف مستويات التلقي عند المخاطبين، وما يؤكد أيضا الصفة الحجاجية للقرآن؛ لأنّها خاصيّة أساسية من خصائص الخطاب الإقناعي الذي يعرّفه الدّرس الحديث من الناحية الوظيفية أنه موجّه للتّأثير على آراء وسلوك المخاطب، وذلك يجعل أيّ قول مدعّم صالحاً أو مقبولاً بمختلف الوسائل، ومن خلال مختلف الصّيغ اللّغوية إذا اعتبرنا أنّ هذه الصيغ هي أفعال كلام تمارس وظيفة الإقناع من خلال قوّتها الكلامية التي تتجلّى بدورها من خلال طرائق منطقية في البناء والرّبط والعلاقات الاستدلالية التي يمثّل الحجاج أبرز مظاهرها.

[1] طه عبد الرحمن : فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1995، ج1، ص 110.

الفصل الرابع

إشكالية القراءات القرآنية

وأثرها في تأويل الخطاب

توطئة

ترتبط إشكالية التأويل أشد الارتباط بالاختلاف حول القراءات القرآنية، والاختلاف حول وجوه الإعراب فيها، وبمعنى آخر بمدى تقدير المؤوّل للوجه اللغوي الذي صيغ فيه المعنى. ومن هنا فقد كان تأويل المفسرين لآي القرآن الكريم مرهونا بمدى اقتناعهم بأوجه القراءات وبمدى توجيهها الإعرابي، وإذا كان قسم كبير من إشكاليات التأويل يرجع في أصله إلى الاختلاف حول أوجه القراءات، فقد كان لزاما على من يتصدى لإشكالية التأويل أن يتطرق إلى الإشكاليات التي تنشأ عن الاختلاف حول القراءات القرآنية.

والحق أن مثل هذا النوع من الإشكاليات لم يكن ليغيب عن أذهان المفسرين، خصوصا لما لهذه القضية من أهمية، وأن الصراع كان على أشده حول من يمتلك سلطة التأويل، فهذا الطبري مثلا يرسم منهجه في تفسيره منذ البداية، من أن تتبعه لأوجه التأويل إنما يتأسس على تتبعه لأوجه القراءة وأوجه الإعراب، فقال في تفسير سورة الفاتحة : " فهذه أوجه تأويل ﴿ غير المغضوب عليهم ﴾، باختلاف أوجه إعراب ذلك. وإنما اعترضْنا بما اعترضنا في ذلك من بَيان وُجوه إعرابه، وإن كان قصدُنا في هذا الكتاب الكشفَ عن تأويل آي القرآن، لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله. فاضطرّتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لتتكشف لطالب تأويله وُجوه تأويله، على قدر اختلاف المختلفة في تأويله وقراءته "[1].

ويتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية إشكالية الاختلاف حول طبيعة الواقع اللغوي، الذي يمثل المهاد الطبيعي الذي تمت في أحضانه عملية التنزيل، وحول طبيعة اللغة التي تشكل مادة الخطاب القرآني، وهل هذه اللغة التي تنزل بها الخطاب هي هي التي نقرأها اليوم في المصاحف، أم هناك اختلاف بينها، في صورتها الشفوية أيام النبي الكريم، وبين صورتها المدوّنة في عهد عثمان رضي الله عنه؟ وما مدى تأثير هذه الظاهرة في الدراسات اللغوية التي نشأت فيما بعد، في شقها النحوي والبلاغي والتأويلي؟

ولئن كان نشاط البحث في القراءات القرآنية يرتبط عبر مراحل متعددة من تاريخ الدراسات اللغوية عند العرب، وإلى وقت قريب، بناحية الأداء الصوتي، فإننا نشهد اليوم

[1] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن، ج1، ص 184.

اهتماما بالغا بالأبعاد اللسانية الحقيقية لهذه الظاهرة، وبمدى دلالتها على الواقع اللغوي الذي تمت في أحضانه عملية التنزيل. ولعل احتكاك الدرس اللغوي العربي الحديث بالدرس الغربي، كان حافزا لإعادة النظر في الموروث اللساني العربي، وفحصه بنظرات أكثر دقة وأكثر موضوعية وأكثر حيادية. الأمر الذي يؤهل مثل هذه الدراسات لأن تخرج بنتائج قيمة من منظور الدراسة اللسانية المجردة.

وأود أن أنوه هنا بالدراسة التي قام بها عبده الراجحي عن « اللهجات العربية في ضوء القراءات القرآنية »، وعن المجهود الذي قام به لرصد بعض الظواهر اللغوية التي صورتها القراءات القرآنية، واجتهاده في نسبتها إلى قبائلها، وتوزيعها على الرقعة الجغرافية للجزيرة العربية. وقبلها دراسة إبراهيم أنيس : « في اللهجات العربية ». وهي دراسات تنم عن وعي جديد بضرورة دراسة الواقع اللغوي الذي رافق تشكل النص القرآني، وفحصه بمزيد من الدقة والموضوعية، بعيدا عن النزاعات المذهبية التي عرفها التاريخ العربي القديم.

ثم إن القراءات القرآنية، من قبل ومن بعد، هي استجابة طبيعية من الله تعالى في رحمته الواسعة ولطفه الكبير للطبيعة البشرية التي فطرت على الاختلاف والتنوع، وأحكمت بهذه الوسيلة التواصلية الباهرة التي هي اللغة، والتي لا تنفك العقول تكتشف منها سرا بعد سر من أسرارها التي لا تنقضي.

المبحث الأول: الواقع اللغوي أثناء تشكل النص القرآني

1. طبيعة اللغة التي تنزل بها القرآن الكريم

في التراث اللساني العربي جدل كبير حول طبيعة اللغة التي تنزل بها القرآن الكريم : هل هي لغة قريش وحدها، أي لهجتها دون سائر لهجات العرب؟ أم هي لغات مختلفات لقبائل مختلفة؟ وهل لغة قريش هي اللغة التي كانت تصطنعها العرب في الشئون العامة، والتي تجتمع فيها عناصر غير متجانسة من قبائل مختلفة، كالتجارة والحج والحرب وغيرها؟ أم أن لغتها هي واحدة من سائر اللغات التي كانت تنتشر في الجزيرة العربية؟ وإذا كانت لغة القرآن الكريم ليست لغة واحدة وإنما هي لغات قبائل مختلفة اجتمعت في نص واحد، فكيف تسنى إذن لهذا النص أن يخاطب قوما، أعني قريشا، على مدار بضع عشرة سنة في بداية الدعوة – على الأقل – بغير لغتهم ؟ وإذا كان هذا صحيحا، أي اجتماع عدة لغات في خطاب واحد، فكيف لم يسجل المؤرخون اعتراض المخاطبين على طبيعة هذه اللغة؟ وهم الذين اعترضوا على القرآن الكريم في كل شيء ما وسعهم الاعتراض. وما طبيعة اللغة التي كانت تصطنعها العرب في آدابها ومأثور كلامها قبيل التنزيل؟ هل هي هذه اللغة التي تلقانا في الشعر والنثر الجاهليين، أم هناك بعض الخصائص اللغوية التي ينبغي أن نتلمسها في غير ما وصل إلينا من الأدب الجاهلي كوجوه القراءات مثلا. وإذا كان للقرآن الكريم قراءات مختلفة، فما طبيعة هذه القراءات؟ وما علاقتها بتأويل الخطاب؟

فهذه إذن تساءلات شائكة، ترجع في مجملها إلى أصل واحد، هو طبيعة اللغة التي تنزل بها القرآن الكريم. وهي تقودنا حتما إلى ضرورة معرفة الواقع اللغوي الذي كان سائدا في الجزيرة العربية قبيل وأثناء تشكل النص القرآني. إذ لا يخفى على أي دارس أن ضبط الدلالة اللغوية، ومن ثم تأويل الخطاب يرتبط أيما ارتباط بمعرفة وضبط الواقع اللغوي الذي تمت في أحضانه عملية التنزيل.

على أن هناك طريقا يبدو لأول وهلة أنه يمكن أن يسعفنا في حل هذا الإشكال، وهو الرجوع إلى الشعر الجاهلي، القرشي بوجه خاص. ولكن الظاهر، بل المؤكد، أن المنتوج الأدبي الذي سبق فترة التنزيل، والمحفوظ لنا منه، كما في المعلقات أو في ما تناثر في

المؤلفات الأدبية الأولى لفترة التدوين، لا يسعفنا في هذا المجال. فقريش تعتبر من أقل قبائل العرب شعرا، كما كان يقول ابن سلام[1]. وبالتالي فإن الخصائص اللغوية التي تبين الفروق اللهجية للجماعات اللغوية التي كانت منتشرة في الجزيرة العربية، والتي يمكن من خلالها أن نفرق بين اللهجة القرشية واللهجات الأخرى، لا تظهر بوضوح في هذا المنتوج. وربما كانت هذه الظاهرة هي التي حملت بعض الباحثين المحدثين على الشك في قيمة هذا الشعر. علما أن فحول الشعراء الجاهليين لم يكونوا قرشيين وإنما كانوا ينتمون لهذه القبائل المنتشرة في الجزيرة العربية. كل ما لدينا، وهو ما يتفق عليه جل اللغويين العرب، هو أن القرآن الكريم يعتبر أقدم وأصح أثر لغوي في التاريخ العربي[2]. ومن هنا تتوضّح طبيعة الإشكالية التي نحن بصدد معالجتها. وإذن فما طبيعة اللغة التي تنزل بها القرآن الكريم ؟

تستمد كل هذه التساؤلات إذن مشروعيتها من علاقتها الوطيدة بإشكالية التأويل. فمما لا شك فيه أن تأويل الخطاب يعتمد أساسا على القطع، أو غلبة الظن على الأقل، بأن المتكلم قد تكلم على هذا الوجه دون ذاك، وعلى نحو دون نحو آخر. كما لا يخفى بأن الكثير من أوجه الدلالة، إنما تستنبط من طريقة التعبير اللغوية المرتبطة بمعرفة نوع المخاطبين الذين يوجه إليهم الخطاب، هل هم كتلة واحدة متجانسة لسانيا، أم هناك خصائص لهجية تميز هذه الشريحة عن تلك؟ وإذا سلمنا بأن هناك شرائح مختلفة تجتمع تحت لغة عامة مشتركة، فهل كان هذا التنويع اللهجي الذي نصادفه في القرآن الكريم هو مجرد مراعاة لأساليب التعبير المختلفة لا غير، أم هناك فروقا دلالية تنتج عن هذا التنويع؟ ثم هناك سؤالا آخر لا يقل أهمية عن التساؤلات السابقة : هل هذه الفروق الدلالية مقصودة لذاتها قصدا، لأنها مرتبطة ببنية الكلام كما كان يقول الجاحظ، أم هي مجرد استنتاجات تخضع للانتقاء/ الاجتهاد ؟ وبالتالي ففيم يتجلى مبدأ القصدية في أي خطاب؟

وهكذا تتبلور إشكالية التأويل على أكثر من مستوى، ولعل أهم هذه المستويات هو مستوى القراءات المرتبط مباشرة بالواقع اللغوي قبل الإسلام، والتي أجمع علماء العربية على وجودها وإن اختلفوا في طبيعتها.

[1] ابن سلام الجمحي: طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، جدة، ج1، ص 259.
[2] طه حسين : في الأدب الجاهلي، ص 138.

2. آراء علماء اللغة الأقدمين

يكاد العلماء العرب القدماء يجمعون على أن اللغة التي نزل بها القرآن الكريم هي لهجة قريش دون سائر اللهجات، وذلك أن قريشا كانت هي مركز النشاط الثقافي والاقتصادي والديني في الجزيرة العربية، ومن ثم فلا غرابة أن يكونوا في مكانة تسمح لهم بانتقاء الأفصح واختيار الأفضل. ويلخص هذا المذهب رأي ابن فارس، فهو يرى أن موقع مكة في الحجاز، بما لها من نفوذ ومكانة، هو الذي سمح لها بهذه الغربلة للغات العرب، حتى تخرج بهذه اللغة الصافية النقية الفصيحة، فيقول : " أجمع علماؤنا بكلام العرب، والرواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحلهم، أن قريشا أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة. ذلك أن الله جل ثناؤه اختارهم من جميع العرب واصطفاهم واختار منهم نبي الرحمة محمدا ﷺ، فجعل قريشا قطان حرمه، وجيرا بيته الحرام وولاته ... وكانت قريش، مع فصاحتها وحسن لغاتها ورقة ألسنتها، إذا أتتهم الوفود من العرب تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها. فصاروا بذلك أفصح العرب "[1].

وإلى الرأي نفسه يذهب الفرّاء في تبنّي نظرية انتقاء الأفصح من الألفاظ ونبذ الغليظ والمستبشع، فقد " كانت العرب تحضر الموسم في كل عام وتحج البيت في الجاهلية، وقريش يسمعون لغات العرب، فما استحسنوه من لغاتهم تكلموا به فصاروا أفصح العرب، وخلت لغتهم من مستبشع اللغات ومستقبح الألفاظ "[2].

ومن هذا الكلام نفهم أن لغة القرآن الكريم هي اللغة الفصحى، وهي لغة قريش، والتي تكوّنت شيئا فشيئا من هذا الاحتكاك في الأسواق المنتشرة في الحجاز أو في الموسم الذي كان يقام في بطحاء مكة، والذي هو سوق شعبي كبير، تحج إليه العرب من كل حدب وصوب، لتؤدي شعائرها الوثنية، وتقضي حاجاتها من الأعراض التي تجلب إليه من الشام أو من اليمن أو من الحبشة. وفي هذه الأثناء يستمتع الناس بإنشاد الشعراء من مختلف

---

[1] ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993، ص 55.

[2] السيوطي : المزهر في علوم اللغة، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ج1، ص 175.

القبائل. فكانت قريش تستمع لهؤلاء الشعراء وتتخيّر الحسن من ألفاظهم وأساليبهم، وتضيفه إلى ألفاظها وأساليبها.

ليس هذا فحسب، بل هناك من العلماء من كان يرفع لهجة قريش إلى القمة في الفصاحة، فكان ثعلب في أماليه يقول : " ارتفعت قريش في الفصاحة عن عنعنة تميم وتلتلة بهراء وكسكسة ربيعة وكشكشة هوازن وتضجّع قيس وعجرفيّة ضبة "[1]. ويؤكد هذه النظرة ذلك الباب الذي عقده ابن فارس عن اللغات المذمومة[2]، والذي يذكر فيه تلك العلل التي تلحق ألسنة القبائل من غير قريش. ومن هنا يكون من المنطقي جدا أن يتمّ جمع اللغة في عصر التدوين من لغة قريش وما جاورها من القبائل الفصيحة. وينقل السيوطي عن الفارابي في كتاب الحروف قوله : " وبالجملة فإنه لم يؤخذ عن حضَريٍّ قطّ، ولا عن سكَّان البرّاري ممن كان يسكنُ أطرافَ بلادهم المجاورة لسائر الأمم الذين حولهم، فإنه لم يؤخذ لا منْ لَخْم ولا من جذَام لمُجاوَرتهم أهل مصر والقبْط، ولا من قُضاعة وغَسَّان وإياد لمجاورتهم أهل الشام، وأكثرهم نصارى يقرؤون بالعبرانية، ولا من تغلب واليمن فإنهم كانوا بالجزيرة مجاورين لليونان، ولا من بكر لمجاورتهم للقبط والفرس، ولا من عبد القيس وأزْد عُمَان لأنهم كانوا بالبحرين مُخالطين للهند والفُرس، ولا من أهل اليمن لمخالطتهم للهند والحبشة، ولا من بني حنيفة وسكَان اليمامة، ولا من ثقيف وأهل الطائف لمخالطتهم تجّار اليمن المقيمين عندهم، ولا من حاضرة الحجاز لأن الذين نقلوا اللغة صادفوهم حين ابتدؤوا ينقلون لغة العرب قد خالطوا غيرهم من الأمم وفسدت أَلسنتهم "[3].

وواضح من هذا تلك النظرة التقديسية للهجة قريش. فكيف نفهم أن يتأثر أهل اليمن مثلا بالهند والحبشة مثلا، مع ما بين اليمن والحبشة أو ما بين اليمن والهند من حواجز مائية عريضة، ولا نفهم كيف لم تتأثر قريش باليمن أو الشام مع أنها كانت في اتصال دائم مع هذين القطرين، ليس أقله رحلتا الشتاء والصيف المذكورتان في القرآن ؟.

ويبدو هذا الرأي منطقيا من جهة أخرى، وإلى درجة كبيرة، لأن الكثير من العوامل تدعمه، وأوّلها أن القرآن نزل أول ما نزل في مكة بين قريش، وهذا يعني أنه نزل بلسانهم وعلى لهجتهم. ومن جهة أخرى لا يسعفنا استقراء نص القرآن الكريم في أن نجد أي

[1] السيوطي : المزهر في علوم اللغة، ج1، ص 167.
[2] انظر : ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة، ص 56 وما بعدها
[3] السيوطي : المزهر في علوم اللغة، ج1، ص 168.

اعتراض من المخاطبين على لغة هذا الخطاب. لقد اعترضت قريش على إمكانية أن يخاطب الله البشر، واعترضت على أن يكون محمد هو الموحى إليه من بين الناس جميعا، واعترضت على أشياء كثيرة غير هذا، ولكننا لا نعثر على أي اعتراض أن يكون القرآن غير مفهوم لديهم. وعلى هذا الأساس فلا مناص من أن نستنتج بأن لغة القرآن الكريم هي لغة قريش.

على أن هذا الرأي الذي يبدو منطقيا جدا تعترضه حقيقة لسانية لا سبيل إلى إنكارها. فإذا كان ابن فارس والفراء وغيرهما يتفقان على أن عامل الاحتكاك الذي ينتهي إلى انتقاء الأفضل والأحسن هو الذي كوّن اللغة الفصحى، فقد غاب عن أذهانهما أن الاحتكاك يؤدي إلى التأثير والتأثر في الاتجاهين جميعا، لا في اتجاه واحد فقط. ومهما تكن عبقرية لغة من اللغات في استلهام غيرها، فلا يمكن أن نقول أنها أكثر فصاحة عند مستعمليها من اللغات الأخرى عند أهلها. وكما يقول سابير " لا معنى لأن نقول : إن هناك لغة مهما تكن، أكثر فصاحة أو أكثر ارتباطا من لغة أخرى "[1]. وعلى هذا فليست هناك أي معايير علمية تسمح لنا بتفضيل لهجة على لهجة أخرى من لهجات العرب، إذ أن كل لهجة في أعين مستعمليها هي الأجود والأسهل والأفصح.

هذا، ويذهب عبد الواحد وافي من جهة أخرى إلى أن تجاور لغتين في صعيد واحد لا بد وأن ينتهي إلى التأثر المتبادل، يقول : " وقصارى القول : متى اجتمع لغتان في بلد واحد لا مناص من تأثّر كل منهما بالأخرى، سواء تغلبت إحداهما على الأخرى أم كتب لكلتيهما البقاء "[2]. ومن هنا فالتقدير الأكثر منطقية أن لهجة قريش بقدر ما كانت تتأثر باللهجات الأخرى كما يرى ابن فارس والفراء على سبيل الانتقاء، فقد كان هذا التأثير يسير في الاتجاه المعاكس كذلك، ولا معنى أن يقتصر على اتجاه واحد، لأن نوعا من التأثير كمثل هذا مخالف لطبيعة التفاعل بين اللغات.

ومن جهة أخرى ليس هناك أي دليل على أن لهجة قريش كانت تتأثر فقط بالجوانب الإيجابية من اللهجات الأخرى. وإذا عدنا إلى فكرة التهذيب فعبد الواحد وافي يقول إنه : " ليس بصحيح ما ذهب إليه أعضاء المدرسة الانجليزية وبعض الباحثين من الفرنسيين

---

[1] Edward Sapir: Culture, language and personality, California, 1960, p 6.

[2] علي عبد الواحد وافي : علم اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط10، 2005، ص 239.

كالعلامة برايال [Bréal]، إذ يرون أن التطور الدلالي يسير باللغة نحو التهذيب والكمال ويسد ما بها من نقص ويخلصها مما لا تدعو إليه الحاجة "[1]، إذ أن هذا النوع من التطور، كما يقول، لا يكون إلا بتدخل الإرادة الإنسانية، ولكن التطور اللغوي، من طبيعته أنه جبري ولا دخل للإرادة الإنسانية فيه.

وإذن فإن الرأي القائل بنزول القرآن الكريم بلهجة قريش دون سائر اللهجات العربية الأخرى، على منطقيته الظاهرة، يحتاج إلى مستند علمي لساني قوي، وهو ما لا يبدو أنه يتوفر عليه، بل إن الدرس اللساني الحديث يعترض على الكثير من جوانبه. وسنرى أن هناك آراء أكثر منطقية وأكثر إقناعا.

3. آراء المحدثين

ولقد شغلت هذه القضية الكثير من المحدثين أيضا، وإن كانت لاهتمامات مختلفة. إلا أن هذا لا يمنع من التعرّف على تصوّرهم لهذه القضية، ومدى وعيهم بملابساتها. ومن بين هؤلاء الرافعي، وطه حسين، وعبده الراجحي. أما الرافعي فيرى بأن العربية قد مرت بأدوار ثلاثة ، أولها موغل في القدم يرتقي إلى نبي الله إسماعيل قبل خمسة وعشرين قرنا. والمؤكد أننا لا نعرف عن هذا الدور شيئا. والثاني هو ما عملته القبائل المتفرعة من ولد إسماعيل، والذي يميزه احتكاك لغات القبائل بعضها ببعض ما مع يحدثه هذا الاحتكاك من تأثير وتأثر. والدور الثالث هو " عمل قريش وحدها، وهي القبيلة الأخيرة في تاريخ الفصاحة بعد أن كان الثاني عمل القبائل جميعا، وكان الأول عمل القبيلة الأولى ... وذلك أن قريشا كانوا ينزلون من مكة بواد غير ذي زرع لا يستقل أهله لتكاليف الحياة ولا يرزقون إذا لم تهو إليهم أفئدة الناس، وكانت الكعبة شرفها الله وجهة العرب وبيت حجهم قاطبة في الجاهلية ... وكانت تلك القبائل بطبائعها متباينة اللهجات، متباينة الأقيسة المنطقية المودعة في غرائزها، فكان قريش يسمعون لغتهم ويأخذون ما استحسنوه منها فيديرون به ألسنتهم ويجرون على قياسه "[2].

[1] المرجع السابق، ص 318.
[2] مصطفى صادق الرافعي : تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، 1999، ج1، ص 93.

وهذا الرأي، وإن كان يشير بطريقة أو أخرى إلى سنّة التطور اللغوي، وكيف أن لغة العرب خضعت لهذا الناموس على مدى خمسة وعشرين قرنا، إن صحّ أن أوّل من تكلم العربية هو نبي الله إسماعيل، فإنه لم يفسّر كيف كان عمل قريش وحدها؟ وعلى أي أساس كانت تنتقي الأفصح ؟ وبأي ميزان كانت تميّز بين الحسن والرديء ؟ وإذا كانت لقريش هذه الميزة لمجاورتها بيت الله الحرام الذي كان مقصد العرب في الموسم، فكيف لم تكن هذه الميزة للقبائل التي كانت تجاور أسواق الجاهلية، كالمَربد وعُكاظ ودُومة الجندل وصَحَار والمِشقر وغيرها؟ وعلى كل حال فهذا الرأي لا يختلف عن آراء الأقدمين سوى في التأكيد على سنة التطور التي خضعت له العربية.

أما طه حسين فلا يختلف عن هذا الرأي كثيرا، وهو إلى نزعة الشك والتمحيص التي يتناول بها الشعر العربي القديم، يرى أن " المسألة إذن هي أن نعلم أسادت لغة قريش ولهجتها في البلاد العربية وأخضعت العرب لسلطانها في الشعر والنثر قبل الإسلام أم بعده؟ فأما نحن فنتوسط ونقول إنها سادت قبيل الإسلام حين عظم شأن قريش وحين أخذت مكة تستحيل إلى وحدة سياسية مستقلة مقاومة للسياسة الأجنبية التي كانت تتسلط على أطراف البلاد العربية ... [وأن قريشا] كان لها سلطان سياسي حقيقي ولكنه قوي في مكة وما حولها، وهذا السلطان السياسي كان يعتز بسلطان اقتصادي عظيم، فقد كان مقدار عظيم جدا من التجارة في يد قريش، وكان هذا السلطان يعتز بسلطان ديني قوي مصدره الكعبة التي كان يحج إليها أهل الحجاز من عرب الشمال ... وأخلق بمن يجتمع له هذا السلطان أن يفرض لغته على من حوله من أهل البادية.

لغة قريش إذن هي اللغة العربية الفصحى، فرضت على قبائل الحجاز فرضا لا يعتمد على السيف وإنما يعتمد على المنفعة وتبادل الحاجات الدينية والسياسية والاقتصادية. وكانت هذه الأسواق التي يشار إليها في كتب الأدب كما كان الحج وسيلة من وسائل السيادة للغة قريش"[1]. ومن هنا فلا شك عند طه حسين أن لهجة قريش هي اللغة الفصحى، وهي اللغة التي نزل بها القرآن الكريم. وهذا الرأي كما ترى لا يختلف عن رأي الرافعي، ولا عن آراء الأقدمين. ولكن الشيء المميز فيه هو تعليله لكيفية سيادة لهجة قريش، وتشريحه

[1] طه حسين : في الأدب الجاهلي، ص 105-107.

للأساليب التي تنتهجها اللهجات حتى تمكن لنفسها وتحقق لنفسها الانتشار الذي يليق بمكانتها وبحيوية مستعمليها.

وغير هؤلاء كثير ولكن شوقي ضيف يستعرض آراء المستشرقين على اختلافها حول هذه القضية، ويخلص إلى أنه لا بد أن يكون هنالك اصطلاح بين القبائل على لغة مشتركة هي التي ينظمون فيها شعرهم، فيقول : " يدل ما بين أيدينا من شعر جاهلي دلالة قاطعة على أن القبائل العربية الشمالية اصطلحت فيما بينها على لهجة أدبية فصحى، كان الشعراء على اختلاف قبائلهم وتباعدها وتقاربها ينظمون فيها شعرهم، فالشاعر حين ينظم شعره يرتفع عن لهجة قبيلته المحلية إلى هذه اللهجة الأدبية العامة، ومن ثم اختفت جملة الخصائص التي تميزت بها كل قبيلة في لهجتها، فلم تتضح في شعر شعرائهم إلا قليلا جدا "[1]. إلا هذه اللغة المشتركة في نظره هي لغة قريش دون شكّ، فيقول : " نحن لا نعدو الواقع إذا قلنا أن لهجة قريش هي الفصحى التي سادت وعمت في الجاهلية، لا في الحجاز وحدها، بل في كل القبائل العربية شمالا وغربا وشرقا وفي اليمامة والبحرين، وسقطت إلى الجنوب وأخذت تقتحم الأبواب على لغة حمير واليمن "[2]. وبهذا تكاد تتفق آراء الأقدمين والمحدثين على فصاحة لغة قريش، وأنها هي اللهجة التي احتضنت الوحي المنزل على محمد ﷺ.

ومع هذه الآراء التي لا تكاد تختلف حول قرشية اللغة التي نزل بها القرآن الكريم، تلقانا آراء أكثر جرأة وأكثر تمحيصا، وهي ترى أن الأسباب التي دعت إلى تبني تلك الآراء، وخاصة عند القدماء، لم تكن على قدر كبير من الموضوعية، وهي ترجع عن وعي أو دون وعي إلى أسباب دينية بحتة. فيذهب عبده الراجحي إلى القول : " والذي لا شك فيه عندنا أن سببا واحدا فحسب هو الذي جعلهم يضعون لهجة قريش هذا الموضع، ذلك أن النبي ﷺ قرشي. أما أن قريشا لهم نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها، فتلك مسألة يرفضها الدرس اللغوي الصحيح "[3].

ويحاول الراجحي أن يؤسس هذا الرأي على معطيات لسانية دقيقة، فيرى أن اللغة التي نزل بها القرآن الكريم ليست هي لغة قريش وحدها، ولكن العرب قبل البعثة بقرون،

---

[1] شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)، دار المعارف، القاهرة، ط24، 2003، ص 131.
[2] المرجع نفسه، ص 134.
[3] عبده الراجحي: اللهجات العربية في القراءات القرآنية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1965، ط1، ص 50.

كانت قد تكوّنت لديهم لغة مشتركة عامة، هي هذه اللغة الفصحى التي نراها مكتملة النضج في القرآن الكريم، والتي اتخذتها العرب وسيلة لتنشئ فيها شعرها ونثرها. فهذه اللغة المشتركة إذن ليست هي لغة قريش وحدها، ولكنها مشترك بين أغلب القبائل العربية، بدليل أن لغة قريش بقيت حتى بعد نزول الوحي تحافظ على بعض الخصائص اللهجية التي تتميز بها عن غيرها من اللّهجات. وهو المذهب نفسه الذي يذهب إليه إبراهيم أنيس عندما يقول : " وهكذا نرى أن لغة الشعر على الأقل قد خلت من صفات اللهجات التي اشتهرت بها القبائل، مما يجعلنا نرجح أن اللغة الأدبية كانت موحدة قبل الإسلام وظلت موحدة بعده، وقد خلت من الصفات المحلية للهجات، تلك الصفات التي نفر منها خاصة العرب، وأصبحت بعد الإسلام موضع السخرية في كثير من الأحيان "[1].

وإذن فإلى جانب هذه اللهجة العامة المشتركة، فقد بقيت للقبائل المختلفة لهجاتها الخاصة، التي كانت تتفاهم بها فيما بينها في مواطنها، حتى إذا جمعتها المجامع مع غيرها من القبائل، أو أرادت أن تنشئ شعرا تُذكر به، عدلت عن هذه اللهجة واصطنعت الفصحى. ويؤكد هذا الرأي في موضع آخر فيسجل : " أن بيئة مكة قد هيأت لها ظروف وفرص بعضها ديني وبعضها اقتصادي واجتماعي، مما ساعد على أن تصبح المركز الذي تطلعت إليه القبائل، وشدت إليه الرحال قرونا عدة قبل الإسلام، فكان أن نشأت بها لغة مشتركة أسست في كثير من صفاتها على لهجة مكة "[2]. وبالرغم أن هذا الكلام فيه نوع من التعميم، إلا أنه كان أكثر صراحة حينما قال : " فلا يمثل القرآن لغة قريش وحدها، كما كان يتردد أحيانا في بعض الكتب والروايات، وإنما يمثل اللغة المشتركة بين العرب جميعا، لغة الأدب من شعر وخطابة وكتابة "[3].

على أن الراجحي كان أكثر دقة ومنهجية، في بحثه عن القراءات القرآنية، وعن مدى تمثيلها لواقع اللهجات العربية قبل الإسلام، فهو يتناول إشكالية لغة القرآن الكريم، هل هي لغة قريش وحدها، أم هي لغة مشتركة بين القبائل العربية ؟ ويقول : " لقد كنا نستطيع أن نحكم هذا الحكم [أي أن الفصحى هي لغة قريش]، لو توافرت لدينا نصوص لغوية من لهجات القبائل، تتميز بها أمامنا لهجة قريش وغيرها، بحيث يظهر لنا تطور هذه النصوص

[1] إبراهيم أنيس : في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط3، 1965، ص 40.
[2] إبراهيم أنيس : مستقبل اللغة العربية المشتركة، الجامعة العربية، 1960، ص 8-9
[3] المرجع نفسه، ص 9.

أن لهجة قريش استطاعت أن تسود غيرها من اللهجات، وأن تفرض نفسها لغة نموذجية مشتركة يصطنعها الشعراء في شعرهم والخطباء في خطبهم. أما وإننا لا نملك هذه النصوص ولا نعرف شيئا عن هذا التطور، لأننا وجدنا أنفسنا فجأة أمام لغة نموذجية مشتركة، قال لنا عنها القدماء وتبعهم المحدثون إنها لغة قريش، فإننا نظن أن ذلك كله أمام المنهج اللغوي العلمي ليس إلا ضربا من الحدس والتخمين "[1].

والمنهج اللغوي العلمي، الذي حتم على الراجحي أن يصل إلى هذه النتيجة، يقوم على عدة عناصر :

• فمن جهة، لا تقوى الأسباب التي ذكرها القدماء وتبعهم فيها كثير من المحدثين دليلا على تمكين لهجة قريش من السيطرة والسيادة، فمن غير المعقول أن نتصور أن العرب لم يكونوا يلتقون إلا في مكة على أيام الحج. وأين كانت أسواقهم الأخرى كدُومة الجندل والمشقر وهَجَر وغيرها ؟ وأين كانت حروبهم وما تستتبعه من سفارة وصلح ومعاهدات ؟ وكيف الحال مع هجراتهم المتكررة طلبا للكلأ والماء، وما تستدعيه من تغيير المنازل التي تنزلها ؟ ومن مجاورة القبائل المتباينة بعضها لبعض ؟ وما هو الحال مع رحلاتهم المتكررة إلى الشام وإلى اليمن وإلى الحبشة وإلى مصر. فالبحث التاريخي الحديث يكشف أن جزيرة العرب، والحجاز بصورة أخصّ، لم تكن منغلقة على نفسها كما يصور ذلك المستشرقون، وإنما كانت منفتحة أشد الانفتاح على ما حولها من الأمم والشعوب[2].

• ومن جهة أخرى لا يحفظ لنا التاريخ العربي أي نماذج لغوية من لهجات القبائل، تمكّننا من المقارنة بينها وبين لهجة قريش، ولكننا وجدنا أنفسنا فجأة أمام لغة نموذجية على قدر كبير من التناسق والانسجام، نراها في القرآن الكريم، وما صحّ من الشعر الجاهلي.

• ومن جهة ثالثة، ليس هناك أي دليل على أن هذه اللغة التي نراها في القرآن، هي بعينها لهجة قريش، وإلا ففيم هذه القراءات المختلفة التي يقرأ بها القرآن، وهي كلها شاف كاف كما أخبر الرسول ﷺ.

---

[1] عبده الراجحي : اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص 56.

[2] انظر مدى اتصال الجاهليين بمن حولهم من الأمم في : شوقي ضيف : تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)، ص 76 وما بعدها.

• ثم لا شك أن مصدر ربط لهجة قريش بالفصحى هو الرواية عن القدماء لا غير. ومهما تكن آراء الأقدمين سديدة، فلا يمكن أن تقبل من دون تعليل لساني قوي، وخاصة إذا كانت تنطلق من نظرة تقديسية إلى القبيلة التي نشأ فيها الرسول ﷺ.

• على أن هذه النظرة التقديسية للقبيلة التي نشأ فيها الرسول ﷺ تفهم حق الفهم إذا وضعنا الشعر القرشي بإزاء أشعار القبائل الأخرى، فكيف تكون قريش أجود العرب انتقاء للأفصح، وأبينها إبانة عما في النفس، وأسلسها نطقا، ولا يبرّز فيها شاعر واحد ؟ أليس من غير المعقول أن تكون لهجتها هي أفصح اللهجات ولا نبغ فيها شاعر واحد ؟

إذن، وبعد هذا التمحيص، يمكن للراجحي أن يخلص إلى النتيجة التالية : " الرأي عندنا بعد، هو ما نحسبه موافقا لطبيعة التطور، وهو أن شبه الجزيرة العربية كانت بها لهجات كثيرة مختلفة تنتسب كل لهجة منها إلى أصحابها. وإلى جانب هذه اللهجات كانت هناك لغة عربية مشتركة تكونت على مر الزمن بطريقة لا سبيل لنا الآن إلى تبيّنها. وهذه اللغة المشتركة لا تنتسب إلى قبيلة بذاتها، لكنها تنسب إلى العرب جميعا، ما دامت النصوص الشعرية والنثرية لا تكاد تختلف فيما بينها. وهذه النصوص كما نعلم ليست قرشية أو تميمية أو هذلية فقط، بل هي من قبائل مختلفة، مما يدل على أن هذه اللغة المشتركة هي التي كان الأدباء يصطنعونها في فنّهم القولي. ونحن لا نستطيع أن نتصور أنهم كانوا يتحدثون في بيعهم وشرائهم وهزلهم باللغة ذاتها التي ينظمون شعرهم أو يضعون فيها خطبهم "[1]. ثم يستطرد قائلا: " ومع دخول بعض هذه الخصائص إلى اللغة الفصحى، نقول إن خصائص لهجة قريش ليست هي الغالبة على غيرها. وليس أدل على ذلك من ظاهرة الهمز في العربية، فالمعروف أن أهل الحجاز، ومنهم قريش، يجنحون إلى تخفيف الهمزة، وغيرهم من العرب يحققها. فالهمز إذن ليس قرشيا، وهو الغالب على التسهيل في الشعر الجاهلي، وهو السائد في القراءات القرآنية حتى إن ابن كثير وهو قارئ مكة كان يهمز "[2].

وبعد هذا التحليل، نظن أن الصورة قد توضحت بما فيه الكفاية حول طبيعة اللغة التي تنزل بها القرآن الكريم، والتي هي لغة مشتركة تشترك فيها الجماعات اللغوية على اختلافها، ثم تبقى لكل جماعة لغوية خصائصها اللهجية التي تميزها عن غيرها من

[1] عبده الراجحي : اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص 56.
[2] المرجع نفسه، ص 57.

الجماعات، وتكون العلاقة بين هذه اللهجات الخاصة واللغة العامة المشتركة هي علاقة العام بالخاص.

ومع هذه النتيجة الأقرب إلى المنطق، وإلى طبيعة الحياة الجاهلية، وتكوينها اللساني، تواجهنا مشكلة أخرى تثيرها بعض المرويات التي تنص على أن القرآن نزل على سبعة أحرف، وهي مرويات تبلغ حد التواتر. وهذا يعني بأن الخطاب القرآني كان يأخذ بعين الاعتبار الاختلافات اللهجية بين القبائل، ويتعامل معها على قدر كبير من الواقعية والإسماح، فمن غير المعقول أن يخاطب القرآن الكريم طوائف العرب المختلفة بلهجاتها المتعددة بلهجة واحدة بعينها، يفرضها عليهم فرضا ويحملهم عليها حملا، فليس هذا من سياسة القرآن في شيء، وهو الذي كان يراعي التعدد والتنوع والاختلاف، وهو يعلم ما تمتاز به العرب من تحاسد وأنفة. وإذا كان القرشيون أنفسهم يستنكفون عن أن ينزل القرآن على محمد خاصة دون الناس جميعا، ويقولون : ﴿ لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيم ﴾ [القصص : 31]، فأحرى بالقبائل أن لا تذعن لهذا الخطاب لأنه يخاطب قريشا وحدها، فيكون قرآنها خاصة، وبالتالي فهو لا يعنيها في قليل ولا كثير.

وإذن فنزول القرآن الكريم بلهجة واحدة كان فيه من العنت أكثر مما فيه من الإسماح، وخاصة في المرحلة المدنية والتي شهدت تنوع المؤمنين به تنوعا يستحيل معه أن يخاطب الجميع بلهجة واحدة.

وإذن، إذا تواترت الأحاديث عن نزول القرآن الكريم على سبعة أحرف، لم يكن هناك أي داع للشكّ في حقيقتها. ومع هذا فقد اختلف العلماء اختلافا واسعا في فهمه وتأويله. وعليه بات من الضروري أن نتطرق إلى طبيعتها ونقف على حقيقتها. فما طبيعة هذه الأحرف إذن وما مدى تمثيلها للواقع اللغوي الذي تنزل في أحضانه الرآن الكريم؟.

المبحث الثاني: معنى الأحرف التي نزل بها القرآن الكريم

1. مذاهب علماء اللغة في تأويل معنى الحرف

يكاد علماء الإسلام يجمعون على الأثر الذي يروي عن النبي ﷺ، والذي مفاده أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، والمسلمون مخيرون بالقراءة بأيّهم شاؤوا. قالﷺ : « أنزل القرآن على سبعة أحرف، كلها شاف كاف »[1]. وعلى هذا الإجماع الذي يرقى بهذا الحديث إلى حد التواتر، فإنهم يختلفون أشد الاختلاف حول ماهية هذه الأحرف التي نزل بها القرآن الكريم. فالحرف في لسان العرب يستعمل بعدة دلالات حفظتهما لنا المعاجم القديمة منها : الصوت اللغوي، فحروف اللغة هي أصواتها التي تتألف منها ألفاظها[2]. والحرف كذلك هو حد الشيء كحد السيف مثلا. وهو الوجه، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ ﴾ [الحج :11]، أي على وجه واحد، كمن يعبد الله في حالة اليسر دون العسر. وهو الطريقة أيضا[3]. والحرف كذلك هو الناقة إذا كانت ضامرا، إذ شبهت بحد السيف، أو هي الضخمة التي تشبه حرف الجبل.

إلا أن المعنى الذي نظنه لم ينشأ إلا مع ظهور الإسلام، فهو الوجه من القراءة، فـ " كل كلمة تقرأ على الوجوه من القرآن تسمى حرفا "[4]. وإذن، فمع الإجماع على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، فقد اختلفوا حول ماهية هذه الأحرف، وتباينت آراؤهم على عدة مذاهب[5] :

- المذهب الأول : يرى بأن هذه الأحرف هي سبع لغات لسبع قبائل من العرب. ومن البديهي أن اللغة هنا يقصد بها اللهجة. وعليه فبعض القرآن أنزل بلغة قريش، وبعضه بلغة هذيل، وبعضه بلغة تميم، وبعضه بلغة أزد وربيعة، وبعضة بلغة هوازن، وبعضه بلغة سعد بن بكر ... إلخ.

---

[1] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن، ج 1، ص 26.

[2] اين منظور : لسان العرب، مادة « حرف »، ج 9، ص 49.

[3] ابن فارس : معجم مقاييس اللغة، مادة « حرف »، ج 2، ص 42

[4] ابن منظور : لسان العرب، مادة « حرف »، ج 9، ص 41.

[5] أحمد خالد بابكر : القراءات عند ابن جرير الطبري في ضوء اللغة والنحو، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1983، ص55.

وإلى هذا الرأي يذهب الزُّهري، والقاسم بن سلّام، وثعلب، واختاره الأزهري في التهذيب[1].

• المذهب الثاني : يرى بأن الأحرف السبعة هي القراءات السبعة، فالحرف عنده هو القراءة. وقد حُكي هذا الرأي عن الخليل بن أحمد الفراهيدي.

• المذهب الثالث : يرى أن المراد بهذه القراءات السبعة، هو سبعة أوجه من المعاني المتفقة بألفاظ مختلفة، نحو هلمّ وتعالَ وأقبلْ. وهذا رأي الطبري وسفيان بن عيينة. ويرى ابن عبد البرّ أن هذا الرأي عليه أكثر أهل العلم[2].

• المذهب الرابع : يرى بأن هذه القراءات هي من المشكل الذي لا يوقف على حقيقة معناه، لأن العرب تسمي كل كلام منظوم حرفا، وتسميه كلمة أيضا، وعلى هذا فـ " الحرف مشترك لفظي بين معان كثيرة، والمشترك اللفظي لا يدرى أي معانيه هو المقصود "[3].

• المذهب الخامس وهو رأي ابن قتيبة، وهو يرى بأن الأحرف السبعة هي الأوجه التي يقع بها التغاير، وقد حكى هذا الكلام في تأويل مشكل القرآن قال[4] :

" وقد تدبرت وجوه الخلاف في القراءات فوجدتها سبعة أوجه :

♦ أولها : الاختلاف في إعراب كلمة، أو في حركة بنائها، بما لا يزيلها عن صورتها في الكتاب، ولا يغير معناها، نحو قوله تعالى : ﴿ هؤلاء بناتي هن أطهرُ [بضم الراء] لكم ﴾، وأطهرَ [بفتح الراء] لكم. ﴿ وهل نُجازي [بضم النون وخفض الزاي] إلا الكفور ﴾، وهل يُجازَى [بضم الياء وفتح الزاي] إلا الكفور ...

♦ والوجه الثاني : أن يكون الاختلاف في إعراب الكلمة وحركات بنائها بما يغير معناها، ولا يزيلها عن صورتها في الكتاب، نحو قوله تعالى : ﴿ ربَّنا [بفتح الباء المشددة] باعدْ [بتسكين الدال] بين أسفارنا﴾، و ربُّنا [بضم الباء] باعدَ [بفتح الباء] بين أسفارنا ...

---

[1] الزركشي : البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 217.
[2] المرجع نفسه، ج1، ص 211.
[3] محمد بن عبد العظيم الزرقاني : مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط3، (د.ت)،ج1، ص 172.
[4] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن، ص 36.

♦ والوجه الثالث : أن يكون الاختلاف في حروف الكلمة دون إعرابها، بما يغير معناها ولا يزيل صورتها، نحو قوله تعالى : ﴿ وانظر إلى العظام كيف نُنشزُها [بضم النون والزاي] ﴾، ونُنشرُها [بضم النون والراء] ، ونحو قوله : ﴿ حتى إذا فُزِّع [بضم الفاء وخفض الزاي المشددة] عن قلوبهم ﴾، وفُرِّغ [بضم الفاء وخفض الراء المشددة].

♦ والوجه الرابع : أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يغير من صورتها في الكتاب، ولا يغير معناها، نحو قوله تعالى : ﴿ إن كانت إلا زَقْية [بتسكين القاف] ﴾، وصيحة، و﴿ كالصوف المنفوش ﴾ و كالعهن.

♦ والوجه الخامس : أن يكون الاختلاف في الكلمة بما يزيل صورتها ومعناها، نحو قوله تعالى : ﴿ وطلْعٍ [بالعين] منضود ﴾ في موضع ﴿ وطلحٍ [بالحاء] منضود﴾.

♦ والوجه السادس أن يكون الاختلاف بالتقديم والتأخير، نحو قوله : ﴿ وجاءت سكرةُ الموتِ بالحقّ ﴾، وفي موضع : ﴿ وجاءت سكرةُ الحقِّ بالموت ﴾.

♦ والوجه السابع : أن يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان، نحو قوله تعالى: ﴿ وما عملتْ أيديهم ﴾، ﴿ وما عملتْهُ أيديهم ﴾، ونحو قوله : ﴿ إن اللهَ هُوَ الغنيُّ الحميدُ﴾ و﴿ إن اللهَّ الغنيُّ الحميدُ ﴾ ".

وينبغي أن نلاحظ هنا أن ابن قتيبة يرى بأن الأحرف هي الأوجه، دون تفريق بين القراءة والحرف. وقوله هذا يتضمّن، في الوجه الرابع منه، قول الطبري السالف في المذهب الثالث.

• المذهب السادس : وهو رأي أبي الفضل الرازي، وهو يرى بأن " الكلام لا يخرج عن سبعة أوجه في الاختلاف "[1]. وأوجه الاختلاف هذه هي :

♦ أولا : اختلاف الأسماء، من إفراد وتثنية وجمع وتذكير وتأنيث، ومثاله قوله تعالى : ﴿ والذين هم لآماناتهم راعون ﴾، قرئ « لأماناتهم » جمعا، وقرئ « لأمانتهم » بالإفراد.

[1] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 66.

- ثانيا : اختلاف تصريف الأفعال من ماض ومضارع وأمر، ومثاله قوله تعالى : ﴿ فقالوا ربَّنا باعدْ بين أسفارنا ﴾ على أساس الدعاء، قرأ بعضهم : ﴿ ربنا باعدَ بين أسفارنا ﴾ على أساس أن الفعل ماض قد وقع.
- ثالثا : اختلاف وجوه الإعراب، ومثاله قوله تعالى : ﴿ ولا يضارّ كاتب ولا شهيد ﴾، قُرئ بفتح الراء، وقُرئ بضمها. فالفتح على أن « لا » ناهية، فالفعل بعدها مجزوم، أما ضم الراء فعلى أن « لا » نافية، فالفعل بعدها مرفوع.
- رابعا : الاختلاف بالنقص والزيادة، ومثاله قوله تعالى: ﴿ وما خلق الذكر والأنثى ﴾، قُرئ بنقص « ما خلق »، واكتفي بـ ﴿ والذكر والأنثى ﴾.
- خامسا : الاختلاف بالتقديم والتأخير. ومثاله قوله تعالى : ﴿ وجاءت سكرة الموت بالحقّ﴾ ، قُرئ ﴿ وجاءت سكرة الحقّ بالموت ﴾.
- سادسا : الاختلاف بإبدال حرف بآخر : ومثاله قوله تعالى : ﴿ وانظر إلى العظام كيف ننشزُها ﴾ بالزاي، وقرئ : ﴿ ننشرُها ﴾ بالراء .
- سابعا : اختلاف اللغات من فتح وإمالة وتفخيم وترقيق وإظهار وإدغام وما إليه من روم وإشمام. ومثاله قوله تعالى : ﴿ وهل أتاك حديث موسى ﴾، تقرأ بالفتح الخالص أو بالإمالة في « أتى » و « موسى »، ومثله قوله تعالى : ﴿ بلى قادرين ﴾ فيما يخص « بلى ».

فهذه إذن مختلف المذاهب التي تناولت حديث النبي ﷺ « أنزل القرآن على سبعة أحرف » بالشرح والتأويل. وأنت تلاحظ أن علماء اللغة لم يكن لهم تأويل واحد في فهم هذا النص، ولذلك اختلفت آراؤهم. إلا أن هذا الاختلاف لا يعني أن هذه الآراء متناقضة، ولا يعني أيضا أنه لا يمكن استخلاص أقربها إلى المنطق، وإلى طبيعة الأشياء، وإلى طبيعة الواقع اللغوي الذي كان سائدا في الجزيرة العربية أثناء تنزل القرآن الكريم.

2. مناقشة هذه المذاهب

فهذه إذن أشهر الآراء التي تصدت لتأويل حديث الأحرف السبعة. وإن كان السيوطي قد بلغ بها أربعين رأيا[1]، ولكنا ارتأينا أن نقتصر على الأشهر منها وأكثرها مصداقية من الناحية اللسانية.

على أننا عندما نتأمل هذه الآراء المتبقية والتي أثبتناها هنا، لا نستطيع أن نقف على تصوير دقيق ومتين لمعنى الأحرف التي نزل بها القرآن الكريم، فلا نستطيع أن نستوعب كيف أن لهجات سبع قبائل مختلفة تشكل في الوقت نفسه لحمة هذا النص. مع أن قراءتنا لهذا النص لا تشعرنا بأن هناك اختلالا من نوع ما يخل بانسجام أجزاءه. ثم إن الإقرار بهذا الرأي يحمل الدارس على تمييز ما هو لهذه القبيلة وما هو لتلك في كامل النص، وهذا ما لا نظنه في متناول أي باحث. صحيح أن هناك بعض الألفاظ أو بعض الأساليب التعبيرية التي يرجعها العلماء إلى قبائل بعينها[2]، ولكن لا نظن أن هذه الألفاظ ولا هذه الأساليب هي خاصة بتلك القبائل بعينها، ولكنها من المشترك الذي يفهمه المخاطبون جميعا وإن كانت ألصق بهذه القبيلة أو تلك. وحتى وإن لم تكن مفهومة في حد ذاتها، فإن السياق المحيط بالعملية التواصلية كفيل بأن يحدد معناها.

من ذلك مثلا مادة « ولت » في قوله تعالى : ﴿ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا ﴾، فقد قال عنها ابن عباس في جواباته لنافع بن الأزرق : لا ينقصكم، بلغة بني عبس، واستشهد بقول الحطيئة، وهو من بني عبس في أشهر الأقوال:

أبلغ سراةَ بني سعدٍ مغلغلةً جهد الرسالة لا ألتاً ولا كذبا[3]

وفي مادة « رغم » في قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاغَمًا كَثِيرًا وَسَعَة ﴾ قال : هي المنفسحُ، بلغة هذيل، واستشهد بقول الشاعر :

وأترك أرض جهرة عندي رجاء في المراغم والتعادي

---

[1] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 65.

[2] عني العلماء العرب كثيرا بهذه الظاهرة وألفوا فيها كتبا كثيرة، وهي الكتب التي يجمعها لفظ « اللغات في القرآن الكريم ». نجد بوادرها الأولى في سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس، وهي التي ذكرها ابن الأنباري في كتاب « الوقف والابتداء » والطبراني في « المعجم الكبير »، ومن هذه الكتب أيضا كتاب «اللغات» المنسوب لابن عباس، وآخر لمقاتل بن سليمان، وآخر للفراء، وغير هؤلاء كثير.

[3] السيوطي : الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 187

وقال في مادة « سمد » من قوله تعالى : ﴿ وأنتم سامدُون ﴾ : هو الغناء عند أهل اليمن، يقولون : اسمد لنا : تغنّ لنا[1]. وروى هذا الرأي كذلك مجاهد عن عكرمة، قال : هي بالحميرية[2].

وفي تفاسير أخرى تضاف إلى هذه المادة معاني كثيرة، ولكن القاسم المشترك بين هذه التفاسير هو اتفاقها على نسبتها إلى أهل اليمن. وهي لفتة لطيفة كما ترى. ومع هذا وجدنا من الباحثين من يعللها قائلا : " والذي يظهر لي في ذلك أن تلك اللفظة « سامدون » تدل في لغة أهل اليمن على الغناء، غير أنها تدل في لغات أخرى وفي اللغة المشتركة التي نزل بها القرآن الكريم على اللهو والغفلة والغضب، وهذا يفسر لنا كثرة الأقوال في معناها، لأنها من الألفاظ المشتركة التي تحمل في كل لغة من لغات العرب دلالة خاصة "[3].

وعلى هذا تكون النتائج المستخلصة من هذا التعليق جد مهمة في باب التأويل، " وإذا ثبت هذا المعنى فإنه يكشف لنا جانبا مهما من جوانب الإعجاز القرآني لم يقف عنده الدارسون، وهو ما يمكن أن نسميه التكثيف الدلالي. فالراجح أن المولى عز وجل أراد بهذه اللفظة كل ما تحتمله من المعاني، فقد أراد بها المغنين واللاهين والغافلين والشامخين بأنوفهم والمبرطمين، وكل من يقع في دائرة إحدى دلالاتها الكثيرة. وقد نقل أبو حيان أقوالا أخرى في معنى « سامدون » فقال : « قال مجاهد : معرضون، وقال عكرمة : لاهون، وقال قتادة : غافلون، وقال السدى : مستكبرون، وقال ابن عباس : ساهون، وقال المبرد : جامدون، وكانوا إذا سمعوا القرآن غنّوا تشاغلا عنه ». والذي أرجحه أن المولى سبحانه وتعالى أراد هذه المعاني جميعا "[4].

أما من يرى بأن الأحرف المذكورة هي القراءات السبعة، فلا نعرف إلام يستند في رأيه، وخاصة أن القراءات فيما نعلم هي أكثر من سبعة، دون أن نذكر الشاذ منها، وفيما نعلم أيضا أن تسبيع هذه القراءات لم يكن إلا في وقت متأخر جدا، في القرن الرابع الهجري على يد ابن مجاهد، وكان ابن الجزري منطقيا جدا عندما نفى أن تكون هذه الأحرف هي

---

[1] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن، ج 22، ص 559.
[2] المرجع نفسه، ج22، ص 560.
[3] حسين حامد الصالح : التأويل اللغوي في القرآن الكريم، ص 277.
[4] المرجع نفسه، ص 277.

قراءات هؤلاء القراء السبعة، لأن القراءات وجدت قبل أن يوجد هؤلاء القراء وقبل أن يكونوا. قال : " على أنه لا يجوز أن يكون المراد هؤلاء السبعة القراء المشهورين وإن كان يظنه بعض العوام، لأن هؤلاء السبعة لم يكونوا خلقوا ولا وجدوا، وأول من جمع قراءاتهم أبو بكر بن مجاهد في أثناء المائة الرابعة "[1].

أما مكي بن أبي طالب فقد ناقش هذا المذهب بجدية أكبر وكان أكثر تفصيلا فيقول: " فأما من ظن أن قراءة كل واحد من هؤلاء القراء كنافع وعاصم وأبي عمرو، أحد الحروف السبعة التي نص النبي ﷺ عليها فذلك غلط منه عظيم، لأن فيه إبطالا أن يكون ترك العمل بشيء من الأحرف السبعة، وأن يكون عثمان ما أفاد فائدة بما صنع من حمل الناس على مصحف واحد وحرف واحد. ويجب منه أن يكون ما لم يقرأ به هؤلاء السبعة متروكا، إذ قد استولوا على السبعة الأحرف عنده، فما خرج عن قراءاتهم فليس من السبعة عنده. ويجب من هذا القول أن نترك القراءة بما روي عن أئمة هؤلاء السبعة من التابعين والصحابة مما يوافق خط المصحف مما لم يقرأ به هؤلاء السبعة. ويجب منه ألا تروى قراءة عن ثامن فما فوقه، لأن هؤلاء السبعة قد أحاطت قراءتهم بالأحرف السبعة. وقد ذكر الناس من الأئمة في كتبهم أكثر من سبعين ممن هو أعلى رتبة وأجل قدرا من هؤلاء السبعة. على أنه قد ترك جماعة من العلماء في كتبهم في القراءات ذكر بعض هؤلاء السبعة وأطرحهم، قد ترك أبو حاتم وغيره ذكر حمزة والكسائي وابن عامر، وزاد نحو عشرين رجلا من الأئمة ممن هو فوق هؤلاء السبعة، وكذلك زاد الطبري في كتاب القراءات له على هؤلاء السبعة نحو خمسة عشر رجلا، وكذلك فعل أبو عبيدة وإسماعيل القاضي.

فكيف يجوز أن يظن ظانّ أن هؤلاء السبعة المتأخرين قراءة كل واحد منهم أحد الحروف السبعة التي نص عليها النبيﷺ ، هذا خطأ عظيم "[2].

---

[1] ابن الجزري : النشر في القراءات العشر، تحقيق محمد علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص 35.

[2] مكي بن أبي طالب : الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط3، 1405هـ، ص 38 -41.

كما أن الرأي الذي يذهب إلى أن هذه الأحرف هي من المتشابه الذي لا يدرى معناه، فإنه وإن كان يعترف بطبيعة المشكلة إلا أنه لا يقدم حلولا فعالة، وبالتالي فهو لا قيمة له من وجهة نظر التحقيق العلمي.

ولعل أقرب تأويل لهذا الحديث هو ما يذهب إليه ابن قتيبة من أن الأحرف السبعة هي الأوجه التي يقع بها التغاير، وهو رأي منطقي جدا، وأنت ترى أن هذا الرأي هو نتيجة استقراء وتخمين كما صرح هو بنفسه، وليس نتيجة معطيات لسانية ثابتة لا تتغير. والدليل على ذلك أن أبا الفضل الرازي يذهب إلى المذهب نفسه الذي يذهب إليه ابن قتيبة، ولكنه يختلف عنه في أوجه التغاير هذه التي يقع بها الاختلاف، وبالتالي فإن أوجه التغاير هي في مجموعها أكثر من سبعة، وهو ما لا يتوافق مع الحديث. وهذا يحملنا على التوقف في اعتماد هذا الرأي لانعدام الاتفاق حول عدد الأوجه التي يقع بها التغاير، اللهم إلا إذا كانا لا يوليان أهمية للفرق بين معنى القراءة ومعنى الحرف، وهو ما لا نظنه من رجل كابن قتيبة ولا كالفضل الرازي. وهكذا لم يبق إلا رأي الطبري، الذي هو متضمن في الوجه الرابع من الأوجه التي ذكرها ابن قتيبة. إلا أن الطبري كان يفرق تفريقا واضحا بين مفهومه للأحرف السبعة وبين القراءات، والتي يرى بأنها وجوه في التغاير، ولكنها في حرف واحد لا غير.

3. تحقيق رأي الطبري

الطبري من أقدم علماء التأويل. وتفسيره « جامع البيان في تأويل آي القرآن »، يعتبر من أهم المصادر التي احتفلت بمختلف الآراء والتوجّهات المتعلقة بتأويل الآيات. وهو إلى هذا محدّث ضليع، وله باع واسع في سرد المرويات المأثورة عن النبيﷺ. وإذا كان البعض يعيب عليه تجميع مختلف الآراء وبكل أنواعها دون التحقق من مدى مصداقيتها، فهذا لا يُنقص من قيمته شيئا، خاصة أنه يصرّح بنفسه أن روايته لهذه الآراء لا يعني أنه مقتنع بها شخصيا، ولكن الأمانة العلمية كانت تُحتّم عليه إثبات كل ما يصله من آراء أو من فهوم خاصة. ولذا نجده يوضّح منهجه فيقول: " ما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجها

في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتي من قبل بعض ناقليه إلينا وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أُدّي إلينا "[1].

وأهم القضايا التي ناقشها في مقدمة تفسيره هي الروايات التي وردت بصيغ مختلفة وبطرق عديدة والتي ملخصها أن القرآن أنزل على سبعة أحرف.

ويرى الطبري في مذهبه هذا أن هناك فرقا بين الحرف والقراءة. فالحرف عنده هو المادة اللغوية التي تشكّلها أصوات بعينها. وإذا كان القرآن قد أنزل على سبعة أحرف، فهذا يعني أنه أنزل بسبعة مواد لغوية مختلفة، أسقط عثمان ستّة مواد منها وأبقى على السابع، وهو هذا الذي نجده في مصحفه، وهو الذي يمثّل المادة اللغوية المشتركة التي كانت تشترك فيها قريش مع سائر القبائل العربية. والأحرى أن نقول إنه أثبت الحرف الذي ُكتب به المصحف في الجلود وفي اللخاف وفي العظام وغيرها في عهد النبيﷺ نفسه، وتحت إشرافه. ثم استنسخ في عهد أبي بكر في مُصحف جامع، وبقي بعده عند عمر، ثم عند ابنته حفصة، ثم استعاره منها عثمان وردّه إليها بعدما انتهى من كتابة مصحفه الإمام. أما القراءات المختلفة فليست هي الأحرف السبعة، وإنما هي من أثر تباين لهجات القبائل العربية. اللهم إلا إذا تم اعتبار الحرف، الذي هو الوجهُ، قراءةً، كما كان يفهمه ابن قتيبه أو أبو الفضل الرازي.

ومن أجل مناقشة هذه الإشكالية التي استعصت على معاصريه، واختلط عليهم مفهوم الحرف بمفهوم القراءة، بسبب الجهل بطبيعة اللغة، وبطبيعة التركيبة الاجتماعية للقوم الذين نزل القرآن في خطابهم، ومن أجل مناقشة المسار الذي أخذته كتابة المصحف حتى وصل إلى الصورة التي عرف بها على عهد عثمان ؟ فقد عقد فصلا مهما يناقش فيه طبيعة اللغة التي نزل بها القرآن الكريم من لغات العرب. ولأهمية هذا الفصل فقد أصبح من المحتّم عرض أهمّ خطوطه العريضة [2] :

في البداية ينطلق الطبري الإشكالية المشروعة التي يطرحها تأويلُ قول النبي ﷺ : « أنزل القرآن على سبعة أحرف ». فإذا كان هذا الحديث صحيحا، فمن البديهي أن العقل

[1] محمد بن جرير الطبري : تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ ، ج1، ص13

[2] انظر : الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن ، ج 1، ص 55-64.

يفرض أن نجد الحرفَ في المصحف الذي بين أيدينا مقروءًا بسبع لغات. وإلا صحّ تأويل من زعم أنه نزل بسبعة معان : وهو الأمر والنهي والوعد والوعيد والجدل والقصص والمثل.

وذلك أنّ الأخبار التي تمّ الاحتجاج بها لتصحيح التأويل الأول هي الأخبار التي رويت عن أصحاب رسول الله ﷺ، بأنهم تماروْا في تلاوة بعض القرآن، فاختلفوا في قراءتهُ دون تأويله، وأنكر البعضُ منهم قراءةَ بعض، مع دعوى كل قارئ منهم قراءةً منها، أنّ رسول الله ﷺ أقرأه ما قرأ بالصفة التي قرأ. ثم احتكموا إلى رسول الله ﷺ فكان من حكمه أن صوَّب قراءة كل قارئ منهم، والتي على خلافها قراءة أصحابه الذين نازعوه فيها. وأمرَ كل امرئ منهم أن يقرأ كما عُلِّم.

فإذا كانت الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن متفرقةً في القرآن، مثبتةً في المصاحف، فقد بطلت معاني الأخبار التي رُويت عن أصحاب رسول الله ﷺ أنهم اختلفوا في قراءة سورة من القرآن، فاختصموا إلى رسول الله ﷺ، فأمر كلاً أن يقرأ كما عُلّم. لأن الأحرف السبعة إذا كانت لغات متفرقة في جميع القرآن، فغيرُ مُوجب حرفٌ من ذلك اختلافًا بين تاليِيه، لأن كلّ تالٍ فإنما يتلو ذلك الحرفَ تلاوةً واحدةً على ما هو به في المصحف، وعلى ما أنزل.

وإذْ كان ذلك كذلك، بطل وجه اختلاف الذين رُوى عنهم أنهم اختلفوا في قراءة سوره، وفسد معنى أمر النبي ﷺ كلَّ قارئ منهم أن يقرأه على ما عُلّم. إذْ كان لا معنى هنالك يُوجب اختلافًا في لفظٍ، ولا افتراقًا في معنى. وكيف يجوز أن يكون هنالك اختلافٌ بين القوم، والمعلِّم واحدٌ، والعلم واحدٌ غير ذي أوجه؟.

وفي صحة الخبر عن الذين رُوى عنهم الاختلافُ في حروف القرآن على عهد رسول الله ﷺ، بأنهم اختلفوا وتحاكموا إليه في ذلك، على ما تقدم وَصْفُه، أبينُ الدلالة على فساد القول بأن الأحرُف السبعة إنما هي أحرف سبعة متفرقة في سور القرآن، لا أنها لغاتٌ مختلفة في كلمة واحدة باتفاق المعاني.

مع أن المتدبر إذا تدبّر قول القائل، في تأويله قول النبي ﷺ « أنزل القرآن على سبعة أحرف »، وادّعائه أنّ معنى ذلك أنها سبعُ لغات متفرقة في جميع القرآن، ثم جَمع بين قِيله ذلك، واعتلالِه لقيلِه ذلك بالأخبار التي رويت عمن رُوِيَ ذلك عنه من الصحابة والتابعين أنه قال: هو بمنزلة قولك « تعالَ » و« هلم » و «أقبل »؛ وأن بعضهم قال: هو

بمنزلة قراءة عبد الله « إلا زقيةً »، وهي في قراءتنا « إلا صَيْحَة » وما أشبه ذلك من حُججه، علم أن حُججه مُفسدةٌ في ذلك مقالتَه، وأن مقالته فيه مُضادةٌ لحُججه. لأن الذي نزل به القرآن عندَه إحدى القراءتين : إما « صيحة »، وإما « زَقية » وإما « تعالَ » أو « أقبل » أو « هلمّ »، لا جميع ذلك. لأن كلّ لغة من اللغات السبع عنده في كلمة أو حرف من القرآن، غيرُ الكلمة أو الحرف الذي فيه اللغة الأخرى.

وإذْ كان ذلك كذلك، بطل الاعتلال لقوله بقول من قال: ذلك بمنزله « هلمّ » و« تعال » و« أقبل »، لأنّ هذه الكلمات هي ألفاظ مختلفة، يجمعها في التأويل معنى واحد. وقد أبطل قائل هذا القول الذي حكينا قوله اجتماعَ اللغات السبع في حرف واحد من القرآن. فقد تبيّن بذلك إفسادُ احتجاجه لقوله بقوله هذا. ومن هنا يقال له : ليس القولُ في ذلك بواحد من الوجهين اللذين وصفتَ. بل " الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن، هنّ لغات سبع، في حرف واحد، وكلمة واحدة، باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني، كقول القائل: هلم، وأقبل، وتعال، وإليّ، وقصدي، ونحوي، وقربي، ونحو ذلك، مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعاني، وإن اختلفت بالبيان به الألسن، كالذي رُوي آنفًا عن رسول الله ﷺ، وعمن روي ذلك عنه من الصحابة، أن ذلك بمنزلة قولك : « هلمّ » و« تعال َ« و« أقبل »، وقوله « ما ينظرون إلا زَقيةً »، و« إلا صيحة » "[1].

فإن قال القائل : ففي أيّ كتاب الله نجدُ حرفًا واحدًا مقروءًا بلغات سبع مختلفات الألفاظ، متفقات المعنى، فنسلم بصحةَ هذا التأويل ؟ يقول الطبري : إنّا لم ندعّ أن ذلك موجود اليوم. وإن قال: فما بال الأحرف الأخَرِ الستة غير موجودة، إن كان الأمر في ذلك على ما وصفتَ، وقد أقرأهن رسول الله ﷺ، وأمر بالقراءة بهنّ، وأنزلهن الله من عنده على نبيه ؟ أنسخت فرُفعت، فما الدلالة على نسخها ورَفعها؟ أم نسيتهن الأمة، فذلك تضييعُ ما قد أمروا بحفظه؟ أم ما القصةُ في ذلك؟ يرد قائلا : لم تنسخ فترفع، ولا ضيعتها الأمة وهي مأمورة بحفظها. ولكنّ الأمة أمرت بحفظ القرآن، وخُيِّرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف السبعة شاءت. فكذلك الأمة، أمرت بحفظ القرآن وقراءته، وخُيِّرت في قراءته بأي الأحرف السبعة شاءت: فرأت علّة من العلل أوجبتْ عليها الثباتَ على حرف واحد، قراءتَهُ بحرف

[1] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن ، ج 1، ص 58.

واحدٍ، ورفْضَ القراءة بالأحرف الستة الباقية، ولم تحْظُرْ قراءته بجميع حروفه على قارئه، بما أذن له في قراءته به.

فإن قال بعضُ من ضعفت معرفته: وكيف جاز لهم تَركُ قراءة أقرأهم إياها رسول الله ﷺ، وأمرهم بقراءتها؟

قيل: إن أمرَه إياهم بذلك لم يكن أمر إيجاب وفرض، وإنما كان أمرَ إباحة ورخصة. وفي تركهم نقل ذلك كذلك أوضح الدليل على أنهم كانوا في القراءة بها مخيّرين، بعد أن يكون في نقلة القرآن من الأمة من تجبُ بنقله الحجة ببعض تلك الأحرف السبعة. وأما ما كانَ من اختلاف القراءة في رفع حرفٍ وجرِّه ونصبه، وتسكين حرفٍ وتحريكه، ونقل حرف إلى آخر مع اتّفاق الصورة، فمن معنى قول النبي ﷺ: « أمرت أن أقرأ القرآن على سبعة أحرف » بمعزل.

وخلاصة هذا الرأي أنه " لا قراءة للمسلمين اليوم إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيقُ الناصحُ [يعني عثمان] ، دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية "[1].

فهذا إذن هو ملخص رأي الطبري، وهو رأي أقرب ما يكون إلى الواقع اللغوي، سواء ما تعلق منه بهذه المادة اللغوية التي أسقطها عثمان رضي الله عنه، وكان في ذلك مخيرا، ولم يكن عليه حرج، بل كان فعله هذا من صميم حرصه على حفظ هذا النص المقدس وذلك بأن يدونه كتابة وفي صورة نهائية في أقرب وقت ممكن. فهذه المادة اللغوية المسقطة لم يكن لها أي أثر في تغيير المعنى، ومن ثمّ في تأويل الخطاب، اللهمّ إلا ما كان لها من دلالة على تباين اللهجات العربية. ومن جهة أخرى فهذه القراءات المختلفة الباقية إلى اليوم، وهي قراءات تختلف ولكن في حرف واحد هو الثابت الآن في المصاحف. وسنرى أن بعض الباحثين المحدثين يذهبون إلى أن هذه القراءات المتباينة هي أصدق تعبير باقٍ عن الواقع اللغوي والتباين اللهجي الذي كان سائدا قبل البعثة.

وقد ناقش طه حسين هذه القضية في شعره الجاهلي، وانتهى إلى ما انتهى إليه الطبري من قبل، في تفريقه بين القراءة والحرف، فالحرف يعني عنده المادة اللغوية، في حين أن القراءة هي طريقة أداء هذه المادة اللغوية، وبالتالي فهي ليست متواترة عن النبي ﷺ، ولكنها من فرض الواقع اللغوي المتباين للجماعات اللغوية للقبائل المختلفة : " والحق أن

[1] المرجع السابق، ج 1، ص 64.

ليست هذه القراءات السبع من الوحي في قليل ولا كثير ... وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها، وقد جادلوا فيها بالفعل وتماروا فيها وخطأ بعضهم بعضا "[1]. كما كان يحدث في حياة النبيﷺ نفسه. ف " الأحرف إذن [هي] اللغات التي تختلف فيما بينها لفظا ومادة. فأما هذه القراءات التي تختلف في القصر والمد وفي الحركة والسكون وفي النقل والإثبات وفي حركات الإعراب، فليست من الأحرف في شيء، لأنها اختلاف في الصورة والشكل لا في المادة واللفظ "[2]. وإذا كان المسلمون قد اتفقوا على أن القرآن أنزل على سبعة أحرف، فيعني ذلك أنه أنزل على سبع لغات في ألفاظها ومادتها. " وعلى هذا مُحيت من الأحرف السبعة ستة أحرف، ولم يبق إلا حرف واحد هو هذا الحرف الذي نقرؤه في مصحف عثمان، وهو حرف قريش، وهو الحرف الذي اختلفت لهجات القراء فيه : فمد بعضهم وقصر بعضهم، وفخم فريق ورقق فريق، ونقلت طائفة وأثبتت طائفة "[3].

ومع تحفّظنا على مذهب طه حسين، الذي يتابع فيه الطبري، في كون القراءات القرآنية مظرا من مظاهر الاختلاف اللهجي، وليست من التنزيل في شيء، إذ يقتضي هذا المذهب مزيدا من البحث والاستقصاء نحن في غنى عنه الآن، فعند التأمل نلقى رأي الطبري السابق متفقا مع الواقع اللغوي، وخاصة إذا علمنا أن هذا الخطاب لم يكن موجها إلى جماعة لغوية منسجمة فيما بينها، إذا استثنينا بالطبع المرحلة المكية، إذ كان كل المخاطبين في تلك الفترة ينتمون إلى جماعة لغوية واحدة منسجمة فيما بينها. أما في المرحلة المدنية فقد اختلف الأمر ودخل في الإسلام أفراد وجماعات مختلفة ومتباينة في لهجاتها، ومنهم كما كان يقول رسول الله ﷺ : الغلام والخادم والشيخ العاسي والعجوز[4] . يقول ابن الجزري : " وكانت العرب الذين نزل القرآن بلغتهم، لغاتهم مختلفة، وألسنتهم شتى، ويعسر على أحدهم الانتقال من لغته إلى غيرها، أو من حرف إلى آخر، بل قد يكون بعضهم لا يقدر على ذلك ولا بالتعليم والعلاج، ولا سيما الشيخ والمرأة، ومن لم يقرآ كتابا كما

[1] طه حسين : في الأدب الجاهلي، ص 95
[2] المرجع نفسه، ص 96.
[3] نفسه، ص 96
[4] أبو الفضل السيد أبو المعاطي النوري : المسند الجامع، المركز الإسلامي، بيروت، ج1، ص106.

أشار إليه الرسولﷺ، فلو كلفوا العدول عن لغتهم والانتقال عن ألسنتهم لكان من التكليف بما لا يستطاع "[1].

وعلى هذا الأساس فقد كتب عثمان المصحف الشريف في صورته النهائية على حرف واحد من الأحرف السبعة التي كانت في متناول المتكلمين بالقرآن[2]، وهو الحرف الذي يمثل اللغة العربية المشتركة للعرب. ويبقى اختلاف القراءات في الحرف الواحد مظهرا من مظاهر تباين اللهجات العربية.

---

[1] ابن الجزري : النشر في القراءات العشر، ج1، ص 33.
[2] المرجع نفسه، ج 1، ص 16.

المبحث الثالث جدل الواقع اللغوي والتقعيد النحوي

التأويل اجتهاد للوقوف على مراد المتكلم. ومراد المتكلم مرهون بالصياغة اللفظية التي يصب فيها المعنى. ومن هنا فإن أي اجتهاد للوقوف على المعنى هو في الحقيقة اجتهاد لتحليل البنى التركيبية في سياقاتها المناسبة لها. ومنذ القديم، وفي وقت مبكر جدا، عُني العلماء العرب بالكلام وبكيفية دلالته، وقاموا بمحاولة استخلاص القوانين الكلية التي يخضع لها الكلام العربي فيما يعرف بعلم النحو. فما النحو في الأساس إلا دراسة استقرائية للواقع اللغوي، والذي تمثله القراءات القرآنية، كما تتجلى في الخطاب القرآني، خير تمثيل، بما يتيح استخلاص القوانين الكلية التي تضبط عملية إنتاج الكلام.

ولعل الذي مد خطوط هذا المنهج وعمق مسالكه أن أوائل النحاة كانوا قرّاء بامتياز، فأبو عمرو بن العلاء هو قارئ البصرة وإمامها، وهو أحد المؤسسين الأوائل للمدرسة البصرية، وهو أستاذ غير واحد من أعلام النحو كالخليل بن أحمد أو سيبويه. أما علي بن حمزة الكسائي فهو قارئ الكوفة وإمامها، وكذلك عيسى بن عمر الثقفي أو يونس بن حبيب وغيرهم، ومن قبل هؤلاء أبو الأسود الدؤلي.

1. مرجعية القراءات في التقعيد النحوي

كان المؤسسون الأوائل للنحو العربي يعتبرون القراءات القرآنية مصدرا أصيلا في التقعيد النحوي، إلى جانب ما صح من الشعر العربي القديم، وبدرجة أقل الحديث النبوي الشريف لتأخر جمعه من جهة، وللّبس في مدى مطابقة ما يروي المحدث لما نطق به الرسول ﷺ فعلا، دون تغيير ولا تبديل. وكان للقراءات القرآنية هذه المكانة من حيث الأصالة، لأن العمدة فيها كانت تقوم على الرواية المتواترة، بخلاف الشعر أو الحديث[1].

[1] انظر، عبد العال سالم مكرم : القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1996، ص 168.

وأقدم المؤلفات النحوية الخالصة التي وصلت إلينا هي كتاب سيبويه، وهو كتاب فائق الدقة في تحليل كلام العرب وتتبع منازعها في توجيه كلامها، وكانت القراءات القرآنية بالطبع مصدرا أصيلا في هذا التحليل.

ففي باب بعض الحروف التي أجريت مجرى حروف الاستفهام وحروف الأمر والنهي يبين أن القراءات تمثل مرجعية عليا للتقعيد النحوي، وهي السنّة، وبالتالي فهي أولى بالاتباع، وعلى هذا فلا يحق للنحوي تجاوزها بل الصحيح أن يتخذها أصلا ليقيس عليه وليس له أن يلتمس العلل للتخطيء أو التصريب. قال بعد كلام كثير في هذا الباب حول مشروعية النصب أو الرفع أثناء تحليله لبعض الأمثلة : " فأما قوله عزّ وجلّ ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَر ﴾، فإنما هو على قوله : زيداً ضربتُه، وهو عربيّ كثير. وقد قرأ بعضهم ﴿ وَأَمَّا ثَمُودَ فَهَدَيْنَاهُمْ ﴾، إلا أن القراءة لا تُخالف، لأنّ القراءة السنّة "[1]. فانظر كيف اعتبر القراءة القرآنية واجبة الإتباع والأولى بالترجيح على ما عداها مما قد يعنّ يكون من مصادر القول.

وفي موضع آخر، وأثناء تحليله لموارد « أنّ » في الكلام العربي، يحكي عن الخليل قائلا : " وسألته عن قوله عز وجل : ﴿ وَمَا يُشْعِرُكُمْ إِنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾، ما منعها أن تكون كقولك : وما يدريك أنّه لا يفعلُ ؟، فقال : لا يحسن ذا في ذا الموضع، إنما قال : وما يشعركُم، ثم ابتدأ فأوجب [فقال] : إنّها إذا جاءت لا يؤمنونَ. ولو قال : وما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون، كان ذلك عذراً لهم.

وأهل المدينة يقولون « أنّها ». فقال الخليل : هي بمنزلة قول العرب : إئتِ السوق أنّك تشتري لنا شيئا، أي : لعلّك، فكأنه قال : لعلّها إذا جاءت لا يؤمنون.

وتقول : إن لك هذا عليّ وأنّك لا تُؤذى، كأنك قلت : وإنّ لك أنّك لا تُؤذى. وإن شئت ابتدأت ولم تحمل الكلام على إنّ لك. وقد قرئ هذا الحرف على وجهين، قال بعضهم : ﴿ وإِنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا ﴾. وقال بعضهم : ﴿ وأَنَّكَ ﴾ "[2].

فأنت تلاحظ أن تحليله القائم على تحليل المعاني يقوم على التفريق بين أوجه القراءة القائمة على اعتماد الواقع اللغوي، وانظر إليه كيف يشير إلى قراءة أهل المدينة، تمييزا لهم

---

[1] سيبويه : الكتاب، ج 1، ص 148.
[2] المصدر نفسه، ج 3، ص 123.

عن غيرهم من جماعات المتكلمين. ممّا يسمح لنا أن نستنتج أن القراءات القرآنية، وإن كانت وحيا، فما هي إلا من مظاهر التنوع اللهجي بين الجماعات اللغوية العربية كما كان يقول الطبري.

وفي باب آخر من أبواب « أنّ » يقرّ بأن القراءة قد تكون صحيحة نحويا، ومع هذا يُعدل عنها إلى المتواتر عند القراء، لأنه في رأيه هو الأولى بأن يؤخذ به في باب التقعيد. وفي هذا دليل على أن سيبويه كان يعوّل كثيرا على القراءات القرآنية ويعتبرها مصدرا أصيلا من مصادر التقعيد النحوي. " تقول جئتك أنّك تريدُ الخيرَ إنما أراد : جئتك لأنك تُريد المعروفَ، ولكنّك حذفت اللام ههنا كما تحذفها من المصدر إذا قلت :

وأغفرُ عوراء الكريم ادّخارَه وأعرض عن ذنب الكريم تكرّماً

أي لادّخاره.

وسألت الخليل عن قوله جلّ ذكره: ﴿ وأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ﴾، فقال : إنّما هو على حذف اللام، كأنه قال : ولِأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ ... فإن حذفت اللام من أن فهو نصب ... هذا قول الخليل، ولو قرأوها : « وأَنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً » كان جيدا "[1].

وأنت تلاحظ أنه يجوّز هذه القراءة، لأنها صحيحة نحويا، ومع هذا فهي لا يُقرأ بها لأنها لم تتواتر عند القراء.

وفي باب آخر يتعلق بما يجري من الشتم مجرى التعظيم يقول : " تقول : أتأتي زيدٌ الفاسقَ، الخبيثَ. لم يردِ أن يكرّره ولا يعرّفك شيئا تُنكره، ولكنه شتمه بذلك.

وبلغنا أنّ بعضهم قرأ هذا الحرف نصبا : ﴿ وَامْرَأَتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ ﴾، لم يجعل الحمّالة خبرا للمرأة، ولكنه كأنه قال : أذكُرُ حمّالةَ الحطب شتما لها، وإن كان فعلا لا يستعمل إظهاره.

وقال عروة الصعاليك العبسي :

سَقَوني الخمر ثم تكنّفوني عُداةَ الله من كذبٍ وزورٍ

إنما شتمهم بشيء قد استقر عندهم عند المخاطبين "[2]

---

[1] المصدر السابق، ج3، ص 126-127.
[2] نفسه، ج2، ص 70.

وبهذا تكون القراءات القرآنية مصدرا أصيلا من مصادر التقعيد النحوي عند سيبويه والبصريين عامة، لا لأنها مادة للاحتجاج فقط، ولكنها تعبير صادق في نظره عن الواقع اللغوي للعرب قبل الإسلام.

ويقابل كتاب سيبويه عند البصريين كتاب آخر عند الكوفيين لا يقل أهمية عنه من حيث أصالته ومن حيث سبقه لتأسيس النحو العربي، وهو كتاب معاني القرآن للفراء. وينبغي أن نشير إلى أن هذا الكتاب، وكتب معاني القرآن عامة، التي تلت هذا الكتاب، لم تكن تعنى بالنحو كما يفهم اليوم من مصطلح النحو، وهو الاهتمام بالجانب الإعرابي من ضم وفتح وكسر، وبأن هذا صحيح جائز وهذا غير صحيح ولا جائز، إلخ. ولكن هذه الكتب كانت تعنى أولا بتحليل التراكيب اللغوية وبكيفية دلالة هذه التراكيب على المعاني المُرادة، بما يفسح المجال لفهم الخطاب وتأويله.

ففي قوله تعالى : ﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ يقول: " إن شئتَ جعلتَ « وتكتموا » فى موضع جَزْم؛ تريد به: ولا تلبِسوا الحقَّ بالباطل ولا تكتموا الحقّ، فتُلغى « لا » لمجيئها فى أوّل الكلام. وفى قراءة أُبيٍّ: « وَلاَ تَكُونُوا أَوّلَ كَافِرٍ بِهِ وَتَشْتَرُوا بِآيَاتِى ثَمَناً قَلِيلاً »، فهذا دليلٌ على أنّ الجزم فى قوله: ﴿ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾ مستقيمٌ صوابٌ "[1]. فانظر كيف يعتمد قراءة أُبيّ سندا لتصويب الجزم في مثل هذا الموضع.

ومثله أيضا ما قاله في حالة نصب المضارع بعد الفاء أو الواو، قال : " وأكثر ما يكون النصب فى العُطُوف إذا لم تكن فى جواب الجزاء الفاءُ، فإذا كانت الفاءُ فهو الرفع والجزم.

وإذا أجبت الاستفهام بالفاء فنصبت فانصِبِ العطوف، وإن جزمتها فصواب. من ذلك قوله فى المنافقين : ﴿ لَوْلاَ أَخَّرْتَنِى إلى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّق وأَكُنْ ﴾، رددت « وأَكُنْ » على موضع الفاء؛ لأنها فى محلّ جزمٍ؛ إذ كان الفعل إذا وقع موقعها بغير الفاء جُزم. والنصب على أن تردّه على ما بعدها، فتقول: « وأكونَ »، وهى فى قراءة عبد الله بن مسعود : « وأكونَ » بالواو، وقد قرأ بها بعض القُرّاء. قال: وأرى ذلك صوابا؛ لأن الواو ربما حذفت

[1] يحيى بن زكريا الفراء : معاني القرآن، ج 1، ص 33.

من الكتّاب وهى تراد؛ لكثرة ما تُنْقَص وتُزاد فى الكلام؛ ألا ترى أنهم يكتبون « الرحمن » و« سليمن » بطرح الألف والقراءةُ بإثباتها؛ فلهذا جازت "[1].

وأنت تلاحظ أن الكوفيين، كما البصريين كانت القراءات القرآنية مصدرا أصيلا في التقعيد النحوي عندهم. ولا يخفى بعد هذا ما للتوجيه النحوي من أهمية في استنباط المعنى، ومن ثم في تأويل الخطاب، والذي ليس هو في الحقيقة إلا تفكيك للبنى التركيبية للوقوف على المعنى.

وإلى جانب هذين المصدرين المؤسّسين توالت بعد ذلك مؤلفات أخرى لا تقل أهمية عنهما، وهي ما تعرف بكتب الاحتجاج للقراءات، وأهمها : الحجة أبي علي الفارسي، أو الحجة في القراءات السبع لابن خالويه، أو المحتسب لابن جني أو الكشف عن وجوه القراءات لمكي بن أبي طالب أو إعراب القراءات الشواذ لأبي البقاء للعكبري.

وعلى أهمية هذه المصادر، فإن القاسم المشترك بينها هو تناولها لوجوه الاختلاف بين القراءات ومدى تأثيرها في إنتاج المعنى، الأمر الذي ينعكس بالطبع على تأويل الخطاب.

2. مرجعية القراءات القرآنية بين البصريين والكوفيين

وإذا كان البصريون يميلون إلى تقعيد القواعد النحوية، ومن ثم يعتمدون القياس لاستبعاد الشاذ الذي لا يتوافق مع هذه القواعد، فإن الكوفيين كانوا أكثر واقعية عندما اتخذوا الواقع اللغوي، والذي تمثله القراءات القرآنية خير تمثيل، اتخذوه أرضية صلبة يقيمون عليها منهجهم. يقول أحمد أمين : " وربما كان أهم الفروق الأساسية بين المدرستين أن مدرسة البصرة رأت أن أهم غرض وضع قواعد عامة للغة ... تلتزمها وتريد أن تسير عليها في دقة وحزم. وإذا كانت اللغات لا تلتزم القواعد العامة دائما بل فيها مسائل لا يمكن أن تجري على القاعدة، وخصوصا اللغة العربية التي هي لغات قبائل متعددة تختلف فيما بينها اختلافا كبيرا كما رأيت، أراد البصريون تمشيا مع غرضهم إهدار الشواذّ، فإذا ثبت صحتها قالوا: إنها تحفظ ولا تقاس عليها.

[1] المصدر السابق، ج1، ص88.

وإذا رأوا لغتين، لغة تسير مع القياس، ولغة لا تسير عليه، فضلوا التي تسير عليه وضعفوا من قيمة غيرها ... وأرادوا أن يكون ما سمع من العرب مخالفا لهذا التنظيم مسائل شخصية جزئية يتسامحون في مثلها والقياس عليها حتى لا تكثر فتفسد القواعد والتنظيم، هذا إذا لم يتمكنوا من أن يؤولوا الشاذ تأويلا يتفق وقواعدهم ولو بنوع تكلف.

أما الكوفيون فلم يروا هذا المسلك، ورأوا أن يحترموا كل ما جاء عن العرب، ويجيزوا للناس أن يستعملوا استعمالهم، ولو كان الاستعمال لا ينطبق على القواعد العامة، بل يجعلوا هذا الشذوذ أساسا لوضع قاعدة عامة ... فهم أكثر تجويزا للوجوه المختلفة في المسائل "[1].

وبهذا، ومع اعتماد البصريين على استقراء الواقع اللغوي، وكانوا في الحقيقة هم الأسبق، فإنهم كانوا مهمومين بتقعيد القواعد. وهذا ما كان يورطهم إشكالية تجاوز الواقع في غير ما قضية. وهذا ما كانت تكشفه المراجعة المستمرة جيلا بعد جيل، وكان يكشفه نشوء المدارس في الأمصار، كمدرسة بغداد أو مصر وحتى الأندلسية. يقول الراجحي : " غير أننا ينبغي أن نعلم أن عددا غير قليل من القضايا التي استقرت عليها المدرسة البصرية غير صحيح من الناحية اللغوية، لأنها فسرته في ضوء نظر عقلي معين، وصحيح أنه غير مجلوب، ولكنه في الوقت نفسه لا ينطبق والواقع اللغوي ... والحق أن الدراسة الموضوعية لكلتا المدرستين تبين أن كثيرا من المسائل التي ذهب إليها الكوفيون أقرب إلى الواقع اللغوي وإلى المنهج اللغوي الصحيح من تلك التي ذهب إليها البصريون "[2].

والحق أن الكثير من الباحثين العرب المحدثين، ولعل هذا من تأثير الدراسات اللسانية الحديثة[3]، كانوا أكثر إنصافا وأكثر تفهّما لهذا المنهج، فنجد منهم من يقول : " هذا والكوفيون لم يتحفظوا في مجال القراءات كما تحفظ البصريون، ذلك لأنهم رأوا أن القراءات سندها الرواية، وهي من أجل هذا أقوى في مجال الاستشهاد من الشعر وغيره، لأن شعار الرواة فيها الدقة والضبط والإتقان، ومن ثم كانت في نظرهم مصدرا لتقعيد القواعد وبناء

[1] أحمد أمين : ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ج2، ص 294-295.

[2] عبده الراجحي : دروس في كتب النحو، دار النهضة العربية، بيروت، 1975، ص 11.

[3] لا شك في تأثير الدرس اللساني الحديث في بلورة هذا الرأي، فدي سوسير يرى بأن دراسة اللغة يجب أن تكون على مستويين : مستوى تزامني يتخذ طابعا وصفيا، ومستوى تعاقبي يتخذ طابعا تاريخيا. وإذا كان المستوى التعاقبي التاريخي يتتبع مظاهر التطور اللفظي أو الدلالي، فإن المستوى التزامني يعمل على استقراء الواقع كما دون زيادة أو نقصان. دي سوسير : علم اللغة العام، ص 120 وما بعدها.

الأساليب، وتصحيح الكلام بغض النظر عن موافقتها للقياس المأخوذ أو عدم موافقتها، لأنها في ذاتها يجب أن تشتق منها المقاييس، وتستمد الأصول "[1].

فأنت ترى أن القراءات كانت مرجعا مكينا في التفكير الكوفي، لأنها ببساطة تعتبر صورة دقيقة للواقع اللغوي، فهي تقوم أساسا على الرواية، والتي تتجسد في متلازمة التلقي والعرض، وأداء النص أداء معينا لا مكان فيه للمنطق ولا للاجتهاد ولا للتأويل، فلا يسمح لكائن من كان أن يقرأ القرآن أو يُقرئَه غيرَه حتى يسمعه مرارا من حافظ قارئ، ثم يعرضه عليه مرارا وتكرارا، فإذا تأكد الشيخ من جودة الحفظ وإتقان الرواية أجاز تلميذه. فالقراءات من حيث وثاقتها التاريخية أشد تصويرا للواقع اللغوي من الشعر، وحتى من الحديث النبوي، ذلك أن هذين المصدرين الأخيرين لم تكن فيهما دقة الرواية مضبوطة تماما، ما حمل العلماء على التحفظ والاحتياط بشأنهما في ميدان الاستشهاد اللغوي.

وإذا كانت هذه هي الحقيقة المنهجية التي تفرق بين المدرستين، فإننا " لسنا بسبيل المفاضلة بين المنهجين، ولكنا لا نملك إلا أن نشير إلى أن مذهب البصريين بما فيه من ميل شديد إلى « التقعيد » و« التقنين » أقرب إلى الطريقة التعليمية ومذهب المعلمين والتلاميذ، أما مذهب الكوفيين فهو أقرب إلى فهم طبيعة اللغة فهما صحيحا، وهو بذلك كذهب العلماء لا المعلمين "[2].

وقد ذكر السيوطي أن الكسائي كان في مجلس يونس بن حبيب وسُئل عن قول العرب : لأضربنّ أيُّهم يقوم، لم لا يقول القائل : لأضربن أيَّهم، فأجاب صارما : " أيٌّ، هكذا خلقت "[3]. وأنت ترى أن هذا الجواب هو صميم المنهج الوصفي، كما نفهمه الآن من الدرس اللساني الحديث، والذي لا ينساق وراء التعليل العقلي متجاوزا العرف اللغوي. ولم تعدم هذه المنهجية من ينصفها ولو بعد أزمان متطاولة، وفي أرض بعيدة كل البعد عن المشرق. أنصفت في الأندلس على يد ابن حزم، المعروف بصرامته الظاهرية، فكان يقول : " ولا عجب أعجب ممن وجد لأمريء القيس أو لزهير أو جرير أو الحطيئة أو الطرماح أو لأعرابي أسدي بن سلمى أو تميمي، أو من سائر أبناء العرب، بوّال على عقبيه، لفظا في شعر أو نثر، جملة في اللغة، وقطع به ولم يعترض فيه. ثم إذا وجد لله تعالى، خالق اللغات

[1] عبد العال سالم مكرم : القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية، ص 109-110 .
[2] ناصر الدين الأسد : مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار الجيل، بيروت، ط8، 1996، ص 436.
[3] السيوطي : المزهر في علوم اللغة، ج 2، ص 320.

وأهلها، كلاما لم يلتفت إليه، ولا جعله حجة. وجعل يصرفه عن وجهه ويحرفه عن مواضعه، ويتحيّل في إحالته عما أوقعه الله عليه "[1].

وأنصفت كذلك على يد أبي حيان الأندلسي، فقد كان أكثر صراحة عند مناقشته لقوله تعالى : ﴿ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ ﴾ [الأعراف :10] : " قرأ الجمهور : « مَعَايِشَ »، وهو القياس، لأنّ الياء في المفرد هي أصل لا زائدة فتهمز. وإنما تهمز الزائدة نحو : صحائف في صحيفة. وقرأ الأعرج وزيد بن عليّ والأعمش وخارجة عن نافع وابن عامر في رواية : معائش بالهمزة وليس بالقياس، لكنّهم رووه وهم ثقات فوجب قبوله وشذّ هذا الهمز... وقال الزّجاج : جميع نحاة البصرة تزعم أن همزها خطأ. ولا أعلم لها وجهاً إلا التشبيه بصحيفة وصحائف ولا ينبغي التعويل على هذه القراءة. وقال المازنيّ : أصل أخذ هذه القراءة عن نافع، ولم يكن يدري ما العربية. وكلام العرب التصحيح في نحو هذا. انتهى. ولسنا متعبّدين بأقوال نحاة البصرة ... وقال الفرّاء : ربما همزت العرب هذا وشبهه، يتوهّمون أنها فعلية فيشبّهون مفعلة بفعيلة انتهى. فهذا نقل من الفرّاء عن العرب أنهم ربما يهمزون هذا وشبهه، وجاء به نقل القراءة الثقات ابن عامر وهو عربيّ صراح، وقد أخذ القرآن عن عثمان قبل ظهور اللحن، والأعرج وهو من كبار قرّاء التابعين، وزيد بن عليّ وهو من الفصاحة والعلم بالمكان الذي قلّ أن يدانيه في ذلك أحد، والأعمش وهو من الضبط والإتقان والحفظ والثقة بمكان، ونافع وهو قد قرأ على سبعين من التابعين وهم من الفصاحة والضبط والثقة بالمحلّ الذي لا يجهل، فوجب قبول ما نقلوه إلينا ولا مبالاة بمخالفة نحاة البصرة في مثل هذا "[2]. إلى أن قال : " وكثير من هؤلاء النحاة يسيئون الظن بالقراء ولا يجوز لهم ذلك". ويعلق الراجحي على هذه المسألة قائلا : " فالنحاة أصحاب تقعيد وتنظيم، وهذه الروايات التي تخرج على قواعدهم كانت تفجأهم، فلا يكون منهم إلا تخريجها على التوهم. والقرّاء أصحاب أداء، وهم أهل تلقٍ وعرض، فهم من هذه الناحية أدق من النحاة في نقلهم للغة. نحسب أن الحق في جانب الفراء، حيث إن بحثنا في اللهجات يثبت أنه قد كانت هناك لهجات مستعملة تؤيد هذه القراءات ... ولو كان النحاة مهتمين بدراسة اللهجات العربية القديمة لما ردوا هذه اللهجات ولما جرحوا أصحابها "[3].

---

[1] ابن حزم الأندلسي : الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ت) ج 3، ص 107.
[2] أبو حيان الأندلسي : البحر المحيط، ج 4، ص 271.
[3] عبد الراجحي : اللهجات العربية في القراءات القرآنية، ص 96.

والأمثلة حول هذه القضية كثيرة. وإن قراءة متأنية، للمصادر الكوفية الخالصة كـ « معاني القرآن للفراء »، أو المقارنة بين المدرستين ككتاب « الإنصاف في مسائل الخلاف » لابن الأنباري، يمكن أن تمدنا بأمثلة عديدة تؤيد هذا الطرح، ولا أدل على ذلك من أن ابن الأنباري بلغ بها في الإنصاف ما مقداره مائة وعشرين مسألة، تؤدي القراءات القرآنية في أغلبها دورا لا يستهان به في التعليل والترجيح.

ومن ذلك :

- *هل يجوز للفاعل أن يكون جملة ؟*

أما البصريون فقد انتهت بهم دراساتهم إلى أن الفاعل يجب أن يكون كلمة واحدة، فإذا اعترضهم الواقع، بما لا يدع مجالا للشك، لأنه ثابت بنص القرآن الكريم، أطلقوا آلة التأويل. ومن ذلك تأويلهم لقوله تعالى : ﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الْآَيَاتِ لَيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ ﴾ [يوسف :35] ، فأنت ترى أن الطبيعي أن يكون الفاعل هو جملة « يسجننّه »، وهو ما يؤكده واقع لغات كثيرة غير العربية، والتي تبيح أن يكون فاعل الفعل جملة وليس لفظا مفردا، ولكن الزمخشري، وجريا منه في إثر قواعد مدرسته البصرية، والتي ترى وجوب أن يكون الفاعل لفظة واحدة، يرى أن " بَدَا لَهُمْ : فاعله مضمر، لدلالة ما يفسره عليه وهو « ليسجننه »، والمعنى : بدا لهم بداء، أي : ظهر لهم رأي ليسجننه "[1]. فانظر كيف يدور حول المشكل مستخدما سلاح التأويل، ويحاول أن يقدر الفاعل كلمة مفردة هي « بداء » أو « رأي »، ولا يستسلم للواقع اللغوي الذي من المفروض أن يكون هو الأساس لتقعيد القواعد النحوية.

- *هل يمكن للفعل الماضي أن يقع حالا ؟*

ذهب الكوفيون أن الفعل الماضي يمكن أن يقع حالا في مثل قوله تعالى : ﴿ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ ﴾ [النساء : 90] ، أي حصِرةً ، واستدلوا على ذلك بالقراءة المتواترة عن الحسن البصري ويعقوب الحضرمي والمفضل عن عاصم : ﴿ حصِرةً صُدُورُهُمْ ﴾. أما البصريون فقد أنكروا عليهم ذلك، وتأولوا قراءة « حصِرةً » على عدة أوجه:

[1] الزمخشري : الكشاف ج 3، ص 282.

أحدها : أنها صفة للقوم المجرور في أول الآية.

والثاني : أن تكون صفة لاسم مقدر، فيكون التقدير : أو جاؤوكم قوما حصرت صدورهم، وتتفق المدرستان على أن الماضي إذا ورد صفة لموصوف محذوف كان جائزا.

والثالث : أن يكون خبرا بعد خبر، كأنه قال : أو جاؤوكم، ثم أخبر فقال : حصرت صدورهم.

والرابع : أن يكون محمولا على الدعاء، لا على الحال، كأنه قال : ضيق الله صدورهم، كما يقال : جاءني فلان وسع الله رزقه.

- *هل يمكن أن تكون إلا بمعنى واو العطف*

وقد ذهب الكوفيون إلى جواز ذلك، إذ يمكن في نظرهم أن تؤدي « إلّا » دور العطف في الجملة، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ﴾ [البقرة : 150]، أي « ولا الذين ظلموا »، وأيدوا حجتهم هذه بقراءة من قرأ « إلى الذين ظلموا » بمعنى « مع الذين ظلموا ». ومثل هذا يرد في موضع كثيرة من القرآن الكريم من مثل قوله تعالى : ﴿ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ﴾ [المائدة/6]، أي مع المرافق ومع الكعبين، ومثله أيضا قوله: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ ﴾ [النساء/2]، أي مع أموالكم.

وقد رفض البصريون بطبيعة الحال أدلة الكوفيين، وقالوا : " وأما قراءة من قرأ : « إلى الذين ظلموا منهم » بالتخفيف، فإن صحت وسُلّم لكم ما ادعيتموه على أصلكم من أن « إلى » تكون بمعنى « مع » فليس لكم فيه أيضا حجة تدل على أن « إلا » تكون بمعنى « الواو » لأنه ليس من الشرط أن تكون إحدى القراءتين بمعنى الأخرى، وإذا اعتبرتم هذا في القراءات وجدتم الاختلاف في معانيها كثيرا جدا، وهذا مما لا خلاف فيه، وإذا ثبت هذا فيجوز أن تكون قراءة من قرأ « إلى الذين » بالتخفيف بمعنى « مع » وقراءة من قرأ « إلا » بالتشديد بمعنى « لكن » على ما بيّنا "[1].

---

[1] ابن الأنباري : الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، دار الفكر، دمشق، (د.ت)،ج 1، ص 272.

وبهذا يكون للاعتبار النحوي لوجه القراءة فاعلية كبيرة في التأويل، وتبقى الإشكالية مرهونة بين قطبين، بين أن تكون القاعدة النحوية هي التي توجه الصياغة اللفظية إلى المعنى أو العكس، فيتم استخلاص المعنى من العبارة، وعلى ضوء الصياغة اللفظية للعبارة يتم استخلاص القاعدة النحوية. وهذا يقتضي بالطبع تحليلا شاملا لجميع العلاقات السياقية الممكنة التي تتيح هذا الاستخلاص. وبمعنى آخر : هل يتم الفهم حسب آليات القواعد النحوية أو يتم القطع بالمراد وإتمام العملية التأويلية، ثم بعد ذلك تستنبط القاعدة على ضوء هذا الفهم والتأويل ؟

ومهما تكن الاعتبارات التي يأخذ بها هذا الطرف أو ذاك، فإن الذي لا شك فيه أن هذه الإشكالية تعتبر إحدى الإشكاليات العويصة التي تواجه اللسانيين في جميع اللغات لا العربية فحسب، ولكن الجميل في التراث اللساني العربي أن هذه الخلافات قد أخصبت الدرس العربي إلى حدّ بعيد.

المبحث الرابع :أثر تغاير القراءات القرآنية في تأويل الخطاب

كانت القراءات القرآنية تعبيرا صادقا عن الواقع اللغوي الذي رافق تنزيل القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس فهي حقيقة لسانية واقعية، لم يكن للمفسرون الذين تعرضوا لتأويل الخطاب أن يغفلوها ولا ينتبهوا إلى آثارها، بل الصحيح مما نعلم أن العلماء قد اهتموا بها اهتماما شديدا، سواء من ناحية الأداء الذي كرس له البعض أنفسهم من أجل ضبط الهيئة التي كان يتلى بها الوحي، واشتهر منهم القراء السبعة، وكانت قراءاتهم تقوم على الرواية، أي عن طريق التلقي والعرض. وهذا مع وجود الأصل المكتوب الذي كان يتمثل في مصحف عثمان. أما الناحية الثانية التي اهتم بها العلماء فهي مدى تأثير تغاير القراءات هذا على تأويل الخطاب، فأفردت له كتب القراءات ككتاب معاني القرآن للفراء، أو الحجة لأبي علي الفارسي أو الحجة لابن خالوية أو المحتسب لابن جني أو الكشف عن وجوه القراءات لمكي بن أبي طالب أو إعراب الشواذ للعكبري وغيرها.

وإذن فالقراءات القرآنية حقيقة لسانية واقعية، وهي إلى واقعيتها يتجسد فيها نوعان من التغاير :

- أحدها، تغاير شكلي لا أثر له في تغاير المعنى ولا قيمة له من الناحية الدلالية، وأقصى ما يمكن أن يدل عليه هذا النوع، أن يعطينا صورة تاريخية ولو تقريبية عن ذلك الاختلاف الشديد بين لهجات القبائل العربية، وأن الواقع اللغوي الذي سبق التنزيل كان على درجة عالية من التعقيد والتداخل، أكثر بكثير مما تصوّره وتبسّطه الكتب والمراجع النحوية. والله تعالى، رحمة بعباده وتلطفا بهم، سمح لهم بأن يتلوا الوحي على النحو الذي نشأوا وترعرعوا عليه، ومنهم الغلام والخادم والشيخ العاسي والعجوز، فلا يعقل أن يقرأ الهذلي « حتّى » بالحاء، بل يقرأها بالعين، فيقول : « عتّى حين »، يريد « حتّى حين ». والأسديّ يقرأ « تِعلمُ » بكسر التاء في « تعلمون » و « تِسودّ وجوه ». وأهل الحجاز ومنهم قريش لا تحقق الهمز[1]، بل تميل إلى التخفيف، وغيرهم من القبائل العربية يحقق الهمز ولا يستطيع غيره. قال ابن قتيبة : " ولو أن كل فريق من هؤلاء، أمر أن يزول عن لغته وما جرى عليه اعتياده طفلا وناشئا وكهلا، لاشتد ذلك عليه، وعظمت المحنة فيه ولم يمكنه إلا بعد رياضة

[1] مختار الغوث : لغة قريش، دار المعراج الدولية، المملكة السعودية، ط1، 1997، ص 39.

للنفس طويلة، وتذليل للسان، وقطع للعادة، فأراد الله برجته ولطفه أن يجعل لهم متسعا في اللغات ومتصرفا في الحركات، كتيسيره عليهم في الدين "[1].

وكل هذا من الأحرف التي أسقطها عثمان وأبقى بعدها على الحرف المشترك المتعارف عليه بين القبائل العربية.

• أما النوع الثاني، فهو تغاير في إطار الحرف الباقي والذي تمثله قراءات القراء السبعة يضاف إليها القراءات الشواذّ عند بعضهم، والذي كان هنالك من العلماء من لا يعترف بشذوذها ومنهم الكوفيون، لأنها تعبير عن الواقع اللغوي، وما دام قد صحت بها الرواية فهي قراءات معتبرة ولا يجوز إنكارها. وهذا التغاير لا يمس الجانب الشكلي وفقط، ولكنه تغاير يمس الشكل بما يؤثر في المعنى، ومن ثمّ في تأويل الخطاب، ونستطيع أن نرصد أنواعه المختلفة فيما ذكره ابن قتيبة أو أبو الفضل الرازي. والتي نكتفي منها بهذه الأنواع :

1. اختلاف القراءات حول بنية الكلمة وأثره في تأويل الخطاب

الكلمة هي أصغر وحدة لسانية دالة في أي بنية لغوية، ولأهمية دلالتها وانعكاسه على الدلالة الكلية للجملة، اعتبر العلماء العرب دراسة أحوالها مقدمة لا مفر منها، وهي دراسة مؤسسة لنحو الكلام، وقد كان ابن جني ذا بصر نافذ عندما قال : " فالتصريف إنما هو لمعرفة أنفس الكلمة الثابتة، والنحو إنما هو لمعرفة أحوالها المتنقلة، ألا ترى أنك إذا قلت : قام بكر، ورأيت بكرا، ومررت ببكر، فإنما خالفت بين حركات حروف الإعراب لاختلاف العامل، ولم تعرض لباقي الكلمة. وإذا كان ذلك كذلك فقد كان من الواجب على من أراد معرفة النحو أن يبدأ بمعرفة التصريف لأن معرفة ذات الشيء الثابت ينبغي أن يكون أصلا لمعرفة حاله المتنقلة "[2].

فالعلم ببنية الكلمة في نفسها يعتبر في نظر ابن جني مقدمة ضرورية ومدخلا أساسيا للعلم بأحوالها عند دخولها في التراكيب المختلفة، ولا يتم فهم المعنى ولا تأويل

[1] ابن قتيبة : تأويل مشكل القرآن، ص39- 40.

[2] ابن جني : المنصف في شرح كتاب التصريف للمازني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، القاهرة، 1954، ص 4.

الخطاب إلا بعد هذا النوع من الدراسة. وقد اختلفت قراءات القراء حول الكثير من الكلمات من جهة بنائها، وكان للعلماء مذاهب عديدة في تعليل هذه القراءات وتوجيهها، ومن ذلك :

أ. الاختلاف حول بناء الكلمة لاختلاف اللهجات

فمن اختلاف القراء حول بناء الكلمة لاختلاف الاستعمال اللغوي كلمة « واعدنا »، والتي اختلف فيها القراء بين المواعدة والوعد في المواضع التالية:

﴿ وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ﴾ [البقرة 51].

﴿ وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَة ﴾ [الأعراف : 142].

﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوَى ﴾ [طه : 80].

﴿ أَفَمَنْ وَعَدْنَاهُ وَعْدًا حَسَنًا فَهُوَ لَاقِيهِ كَمَنْ مَتَّعْنَاهُ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِين ﴾ [القصص 61].

﴿ أَوْ نُرِيَنَّكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُقْتَدِرُونَ ﴾ (42) [الزخرف : 42].

وقد اختلف القراء في قراءة « واعدنا » في الآيات الثلاث الأولى، بين مثبتين للألف وبين مسقطين لها، وقد أجمل مكي بن أبي طالب أقوال العلماء في اختلافهم حول هذا التغاير فقال : " أن المفاعلة أكثر ما تكون بين اثنين البشر، والوعد من الله وحده كان لموسى، فهو منفرد بالوعد والوعيد، وعلى ذلك جاء القرآن ... وأيضا فإن ظاهر اللفظ فيه وعد من الله لموسى، وليس فيه وعد من موسى، فوجب حمله على الواحد بظاهر النص، لأن الفعل مضاف إلى الله وحده ... وعلى من قرأ بالألف أنه جعل المواعدة من الله ومن موسى، وعد الله موسى لقاءه على الطور ليكلمه ويناجيه، ووعد موسى المسير لما أمره به، والمواعدة أصلها من اثنين، وكذلك هي في المعنى، ويجوز أن تكون المواعدة من الله جل ذكره وحده، فقد تأتي المفاعلة من واحد في كلام العرب، قالوا طارقت النّعل، وداويت المريض وعاقبت اللصّ، والفعل من واحد، فيكون لفظ المواعدة من الله خاصة لموسى كمعنى وعدنا، فتكون القراءتان بمعنى واحد ... والاختيار« واعدنا » بالألف، لأنه بمعنى

« وعدنا » في أحد معنييه، ولأنه لا بد لموسى من وعد أو قبول يقوم مقام الواعد، فتصح المفاعلة من الوجهين جميعا، ولأنه عليه أكثر القراء "[1].

وأنت تلاحظ أن توجيه العلماء لهذه القراءات كان يحتكم فيه إلى الاستعمال العربي، أي إلى الواقع اللغوي السائد، فالذين اختاروا القراءة بغير ألف كأبي عبيدة أو أبي حاتم السجستاني نظروا إلى أصل المفاعلة التي تفيد الاشتراك في أصل الفعل، وبالتالي فهي لا تصح من الله تعالى لأنه هو المنفرد بالوعد والوعيد، ثم إن هذه المادة « وع د » لا ترد في مواضعها المختلفة في القرآن إلا على صيغة « وَعَدَ » مثل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُم ﴾ [إبراهيم : 22]، وبالتالي فلا بد من الاحتفاظ بأصل الفعل. أما من حملها على القراءة بالألف فقد استند فيها أيضا إلى الواقع اللغوي ورأى أن هذا الواقع يسمح باستعمال صيغة المفاعلة في حق الواحد كما في حق الطرفين، كداويت وعاقبت. ومن ثم آثر جمهور القراء هذا الاستعمال.

ولكن اللافت للنظر هو اتفاق القراء حول آيتي طه والقصص، وقد تفطن شهاب الدين الدمياطي إلى هذا الاتفاق ولم يجد له إلا تعليلا واحدا، وهو أن السياق في هاتين الآيتين لا يحتمل المفاعلة، لأن الله تعالى فيهما هو المتفرد بالوعد والوعيد، وبالتالي فهما لا يحتملان التغاير[2].

ومن ذلك أيضا الاختلاف حول بناء الكلمة بين « فعل » و « أفعل » كما بين « حَزَنَه » و « أحْزنه »، في الآيات التالية وغيرها :

﴿ وَلَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَنْ يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئًا ﴾ [آل عمران : 176]

﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ﴾ [المائدة : 41]

﴿ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ [الأنعام : 33]

---

[1] مكي بن أبي طالب : الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق محي الدين رمضان، طبعة مجمع اللغة العربية، دمشق، 1974، ج1، ص 239-240.

[2] شهاب الدين الدمياطي : إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998، ص 178.

﴿ وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيم ﴾ [يونس : 65]

﴿ قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَنْ تَذْهَبُوا بِهِ وَأَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنْتُمْ عَنْهُ غَافِلُون ﴾ [يوسف : 13]

﴿ لَا يَحْزُنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمُ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ ﴾ [الأنبياء : 103]

ففي الوقت الذي نجد من يتتبع الفروق بينهما، غير ملتفت إلى أصل الاستعمال اللغوي، نجد من ينتبه إلى هذا الفرق الدقيق الذي يرجع إلى طبيعة المستعملين، يمثل الرأي الأول سيبويه نقلا عن أستاذه الخليل عندما يقول : " وزعم الخليل أنك حيث قلت فتنته وحزنته لم ترد أن تقول : جعلته حزينا وجعلته فاتنا، كما أنك حين قلت : أدخلته جعلته داخلا، ولكنك أردت أنم تقول : جعلت فيه حزنا وفتنة، فقلت فتنته كما قلت كحلته، أي جعلت فيه كحلا ودهنته جعلت فيه دهنا، فجئت بفعلته على حدة، ولم ترد بفعلته ههنا تغيير قوله حزن وفتن، ولو أردت ذلك لقلت أحزنته وأفتنته ... وقال بعض العرب : أفتنت الرجل وأحزنته .. أرادوا جعلته حزينا وفاتنا فغيروا الفعل "[1].

وأنت ترى أن هذا تعليل حسن، ولكنه لا يلتفت إلى الواقع اللغوي الذي كان سببا في هذا التغاير، وهو الذي تفطن إليه الجوهري عندما قال : " حَزَنَه لغة قريش، وأَحْزَنَه لغة تميم، وقد قرئ بهما "[2].

هذا وقد تختلف قراءات الكلمة لاختلاف المعنى أصلا وليس لاختلاف اللهجات، فيختلف تأويل الآية حسب المعنى المراد. ومن ذلك اختلاف القراء في قراءة هذه الآية : ﴿ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِين﴾ [البقرة : 191]

فيرى أبو علي الفارسي أن " حجة من قرأ « وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ » في هذه المواضع اتفاقهم في قوله تعالى: « وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ » [البقرة : 193]، والفتنة يراد بها الكفر، أي: قاتلوهم حتى لا يكون كفر لمكان قتالكم إياهم، وحجة من قرأ « وَلَا تَقْتُلُوهُمْ حَتَّى يقْتلُوكُمْ فِيهِ »، أنهم لم يختلفوا في قوله « فاقتلوهم »، فكل واحد يستدل على ما اختار بالموضع

[1] سيبويه : الكتاب، ج4، ص 56-57.

[2] لسان العرب المحيط : مادة «حزن»، ج13، ص 111.

المتفق عليه ... ويمكن أن يرجح من قرأ « وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ » قراءته على قراءة من قرأ « وَلَا تَقْتلُوهُمْ » بأن قوله « فاقتلوهم » و« وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ » نص على الأمر بالقتال، وقوله « وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْل » في فحواه على دلالة على الفعل، فيقول : الأخذ بما علم بالنص أولى مما علم من الفحوى إذا كانا في أمر واحد، وقوله : « حَتَّى يقْتلُوكُمْ فِيهِ »، أي حتى يقتلوا بعضكم، فإن قتلوكم فاقتلوهم، أي إن قتلوا بعضكم في الحرم فاقتلوا في الحرم القاتل في الحرم، مثل ذلك قوله تعالى : « فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ »، أي : ما وهن الباقون لما أصابهم في سبيل الله "[1].

ولعل ما يؤكد هذا المذهب هو تلك المحاورة التي دارت بين الأعمش وحمزة الكوفي، قال الأعمش لحمزة : " أرأيت قراءتك، إذا صار الرجل مقتولا، فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره ؟ قال حمزة : إن العرب إذا قُتل رجل منهم قالوا قُتلنا، وإذا ضُرب رجل منهم قالوا ضُربنا "[2]. وبهذا تكون القراءتان محتملتان للمعنيين جميعا، وبالتالي لا يوجد ما ينفي العمل بهما جميعا كما كان يقول الرازي[3].

ثم ما الذي حمل القراء على الاختلاف في « وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ » والاتفاق على « فَاقْتُلُوهُمْ »؟ هنا لفتة لطيفة يلفتنا إليها أبو حيان عندما قال أن ذلك " فيه بشارة عظيمة بالغلبة عليهم، أي : هم من الخذلان وعدم النصرة بحيث أمرتم بقتلهم لا بقتالهم، فأنتم متمكنون منهم بحيث لا يحتاجون إلاّ إلى إيقاع القتل بهم، إذا ناشبوكم القتال لا إلى قتالهم "[4]. وهو فرق واضح.

وبهذا يتضح ما للاختلاف الراجع إلى بنية الكلمة سواء ما كان راجعا منه إلى اختلاف اللهجات أو ما كان مقصودا لاختلاف المعنى من أثر على تأويل الخطاب. وربما كان هذا المستوى من الاختلاف في القراءة هو أهون المستويات جملة، لأن هناك مستويات أخرى على درجة عالية من التعقيد.

---

[1] أبو علي الفارسي : الحجة للقراء السبعة، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجالي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1984، ج2، ص 285.
[2] فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب، ج5، ص 112.
[3] المصدر نفسه، ج5، ص 112,
[4] أبو حيان الأندلسي : البحر المحيط، ج2، ص 236.

ب. تغاير بنية الفعل بين البناء للمعلوم والبناء للمجهول

وتغاير بنية الفعل إذا كانت مبنيا للمعلوم أو مبنيا للمجهول من تأويل الخطاب، ومن ذلك اختلاف القراء حول بناء الفعل « زيّن » من قوله تعالى : ﴿ زيّن للذين كفروا الحياة الدنيا ﴾ [البقرة : 212] بين بناء الفعل للمجهول ورفع « الحياة » على أساس أنه فعل لم يسمّ فاعله، وهي قراءة الجمهور، وبين بناء الفعل للمعلوم ونصب « الحياة » على أساس أنه مفعول به، وهي قراءة مجاهد.

ولقد اختلف العلماء كثيرا في تأويل هذه الآية على أساس اختلافهم حول فاعل التزيين، هل هو الله تعالى أو الشيطان. وقراءة البناء للمعلوم تفيد أن الله تعالى هو المزيّن، وهي تتفق مع السياق السابق الذي ينذر فيه الله تعالى بني إسرائيل بأنه شديد العقاب ﴿ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ، زَيّن للذين كفروا ... ﴾، فإذا تم نسبة التزيين إليه فهو تزيين طبيعي يتوافق مع السياق. والآية من وجه تفيد الآية نسبة الإضلال إليه، الذي حاولت بعض المذاهب الإسلامية تنزيه الذات الإلهية عنه، في حين أن قراءة البناء للمجهول تغفل الفاعل وتركز على فعل التزيين ذاته، وينتج عن ذلك أن نسبة التزيين إلى الله تعالى أو إلى الشيطان يحتاج إلى برهان، وهو الاختيار الذي ذهب إليه الزمخشري، تماشيا بالطبع مع مذهبه الفكري الذي يتنزّه عن نسبة القبيح إلى الله تعالى، فيقول : " المزين هو الشيطان، زين لهم الدنيا وحسنها في أعينهم بوساوسه وحببها إليهم فلا يريدون غيرها. ويجوز أن يكون الله قد زينها لهم بأن خذلهم حتى استحسنوها وأحبوها، أو جعل إمهال المزين له تزيينا، ويدل عليه قراءة من قرأ « زيّن لِلَّذِينَ كَفَرُواْ الحياة الدنيا » على البناء للفاعل "[1].

والذي يهمّنا من كل هذا أن تغير بناء الفعل بين البناء للمجهول أو البناء للمعلوم يؤدي إلى تأويلين مختلفين تماما، أحدهما ينسب القبيح إلى الله تعالى، وبالتالي فإن نفيه يحتاج إلى أدلة وبراهين أخرى غير ما هو مذكور في الآية، في حين أن القراءة على وجه البناء للمجهول تُعنى بالفعل في حد ذاته، ولا يعنيها من يكون الفاعل أهو الله تعالى أم الشيطان، ولهذا كان لبنية الكلمة دور لا يغفل في تأويل الخطاب.

[1] الزمخشري : الكشاف، ج1، ص 420.

ج. تغاير البنية الصرفية

وبنفس الطريقة تغاير البنية الصرفية في تأويل الخطاب، كما في اختلاف القراء حول بنية « الجمل » في قوله تعالى : ﴿ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف : 40]، فقد اختلفوا في بنائها، فمن قرأها « الجمَلُ » بفتح الميم وضم اللام، ومن قرأها « الجُمَّل » بضم الجيم وتشديد الميم وفتها، ومن قرأها « الجُمَل » بضم الجيم وفتح الميم، ومن قرأها « الجُمْل » بضم الجيم وتسكين الميم، ومن قرأها « الجُمُل » بضم الجيم والميم جميعا[1].

فمن قرأها بفتح الجيم والميم، وهي قراءة الجمهور، فهو يقصد الجمل المعروف في الرحلة أو رفع الأثقال. أما ابن عباس فقد كان يقرأها بضم الجيم وتشديد الميم وفتحها، وكان يتأوّلها بقلْسِ السفينة وهو الحبل الغليط التي تشد به السفن ومراسيها، وتشد به الأثقال على ظهرها. أما من قرأها بضم الجيم وتسكين الميم فربما كان يعني جمع الجَمَل، كما يجمع الأسَد على أُسْد ووَثَنٌ على وُثْن[2].

وهكذا فتأويل الآية يختلف باختلاف البنية الصرفية، إلا أن بعض التأويلات تحتاج إلى زيادة بيان، فإذا كان الجمل يعني قلسُ السفينة وهو الحبل الغليظ الذي تشد به، فهل كانت العرب تعرف هذا النوع من الأدوات؟ باعتبار أن البيئة العربية لم تكن بيئة بحرية وإنما كانت بيئة صحراوية. وربما هذا التساؤل هو الذي خطر لعكرمة بن عبد الله تلميذ ابن عباس فعدل عنه وشبهه بالحبل الذي يصعد به أعلى النخل. والجواب عنه، وخلافا لما هو شائع، أن العرب كانت تعرف البحر وتعرف ما يلزم له من أدوات، يدل على ذلك هذا الذكر المتكرر للبحر في القرآن الكريم، وهذا الذكر للفلك التي تجري في البحر كالأعلام، وغيره، فأحرى بالقوم الذين تضرب لهم الأمثال بالبحر وبالفلك العظيمة أن يعرفوا أنه يلزمها من أنواع حبال الشد ما هو في قوتها وعظمتها. هذا، وينبئنا التاريخ أن قريشا كانت لها تجارة واسعة مع الحبشة، ولا يكون ذلك إلا باجتياز البحر، وكان بعض أبنائها سباحا، وفي بعض القصص المحكية عن بعض أبنائها دليل على ذلك، كما هو معروف عن عمرو بن

---

[1] ابن جني : المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1994، ج1، ص 249.

[2] انظر الطبري : جامع البيان، ج 12، ص 431. وابن جني : المحتسب، ج1، ص 249.

العاص، فأي غرابة إذن إذا كان الجمل هو الحبل الغليظ؟ خصوصا أن السياق يقتضي أن الأمر الذي يلائم خرمة المخيط « سَمّ الخياط » هو الحبل وليس الحيوان المعروف.

2. اختلاف القراءات حول إعراب الكلمة وأثره في تأويل الخطاب

تمتاز اللغة العربية خصوصا بظاهرة الإعراب، وهي ظاهرة حافظت عليها من اللغة السامية الأم، ويذهب حسن ظاظا إلى أن الإعراب كان أحد المميزات المهمة للغة السامية الأولى، ولكنه اندثر شيئا فشيئا من اللغات المتفرعة عنها، وبقيت بعض آثاره في البابلية والآشورية، وبقيت أيضا بقايا طفيفة منه في بعض التعابير العبرية. ولكن حافظت عليه العربية إلى عصر التنزيل فالتدوين. وهو أمر يدعو إلى افتراض أن العربية هي أقرب اللغات السامية إلى الأصل السامي. وعلى كل حال فقد أخذ يتلاشى بفعل قانون التطور حتى عُدم في اللهجات العربية المنطوقة في العصر الحديث وإن حافظ على قيمته في لغة التعبير والكتابة إلى الآن[1].

والإعراب هو ذلك التغير الذي يطرأ في حركات أواخر الكلمات بما يتيح الدلالة على المعاني التي يريدها المتكلم. وعلى الجملة، يخصص الضمّ للكلمات العُمَد، والتي هي أركان الجملة الأساسية، والتي عليها يتأسس المعنى، وهي المبتدأ والخبر في حالة الجملة الإسمية، والفعل والفاعل في حالة الجملة الفعلية. والفعل المضارع في حالة الجملة الفعلية هو الأصل لأنه يضارع اسم الفاعل في الدلالة على الحدث. أما الماضي فيبنى على الفتح للدلالة على تغير الزمن ليس إلا. أما النصب فهو عند المتكلم العربي علامة على أن الكلمة فضلة مباشرة تؤدي معنى فرعيا في الجملة كالمفاعيل والتمييز وغيرها. أما الجر فهو علامة على أن الكلمة فضلة غير مباشرة أو ما يسمى بالتوابع، وهي كلمات ليس لها معاني في أنفسها ولكن معانيها في متبوعاتها كالبدل والصفة وغيرهما. وبهذه العلامات الإعرابية يكون العربي قد تحرر من مشكلة الترتيب في كلامه، فالكلمة العربية تحمل شخصيتها معها، ومن ثم وظيفتها اللغوية، حيثما حلّت في الجملة، سواء تقدمت أم تأخرت أم كانت في موقع

[1] حسن ظاظا : الساميون ولغاتهم، طبعة مشتركة بين دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط2، 1990، ص 24.

الاعتراض بين الكلمات المترابطة، ويجوز حذفها أيضا إذا كان هنالك ما يدل عليها كالسياق أو غيره[1].

ولأهمية هذه الظاهرة في اللسان العربي، قام هذا العلم الذي يسمى بالنحو بدراستها. ولقد كان الجرجاني دقيقا عندما قال: " أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها "[2]. وتصح بذلك تلك العبارة التي كان يرددها القدماء وهي أن الإعراب فرع عن المعنى، وهي " تنص صراحة أن حركات الإعراب بمجردها لا تدل على المعاني الوظيفية أو الدلالية التي تعتري الكلمة داخل سياقها، ولكنها فرع لذلك ودال من دواله بمعونة القرائن المقالية والحالية التي تلابس السياق "[3].

ومن ذلك اختلاف القراء في إعراب « الحمد » في أول سورة الفاتحة بين الرفع والنصب، قال الفراء : " اجتمع القرّاء على رفع الحمد. وأمّا أهل البَدْو فمنهم من يقول : الحمدَ لِلّه. ومنهم من يقول: الحمدِ لِلّه. ومنهم من يقول : الحمدُ لُلّهِ فيرفع الدال واللام.

فأما مَن نَصب فإنه يقول: الحمد ليس باسم إنما هو مَصْدر؛ يجوز لقائله أن يقول: أحمد اللّه، فإذا صَلح مكان المصدر فَعل أو يَفْعل جاز فيه النصب؛ من ذلك قول اللّه تبارك وتعالى: « فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ الرِّقَابِ » يصلح مكانها في مثله من الكلام أن يقول: فاضربوا الرقاب ... ومنه قول العرب : سَقْياً لكَ، ورَعْياً لك؛ يجوز مكانه: سقاك الله، ورعاك الله .

وأما من خفض الدال من الحمدِ فإنه قال: هذه كلمة كثرت على ألسن العرب حتى صارت كالاسم الواحد؛ فثقُل عليهم أن يجتمع في اسم واحد من كلامهم ضَمّةٌ بعدها كسرة، أو كَسْرَةٌ بعدها ضَمّة، ووجدوا الكسرتين قد تجتمعان في الاسم الواحد مثل إِبِل؛ فكسروا الدال ليكون على المثال من أسمائهم "[4].

أما أبو جعفر النحاس فيرى أن " الحمد خبر، وسبيل الخبر أن يفيد، فما الفائدة في هذا ؟ والجواب عن هذا أن سيبويه قال : إذا قال الرجل الحمد لله بالرفع، ففيه من المعنى

[1] حسن ظاظا : اللسان والإنسان، طبعة مشتركة بين دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط2، 1990، ص 107-109.
[2] عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، ص 42.
[3] أحمد سعد محمد : التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، 2000، ص 93.
[4] يحيى بن زياد الفراء : معاني القرآن، ج1، ص 1.

مثل ما في قوله : حمدت الله حمدا، إلا أن الذي يرفع الحمد يخبر أن الحمد منه، ومن جميع الخلق لله تعالى، والذي ينصب الحمد منه وحده لله تعالى "[1].

وقد كان الزمخشري أكثر بيانا عندما قال : " وارتفاع الحمد بالابتداء وخبره الظرف الذي هو « لله » وأصله النصب الذي هو قراءة بعضهم بإضمار فعله على أنه من المصادر التي تنصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار، كقولهم : شكراً ، وكفراً، وعجباً، وما أشبه ذلك، ومنها : سبحانك، ومعاذ الله، ينزلونها منزلة أفعالها ويسدّون بها مسدّها، لذلك لا يستعملونها معها ويجعلون استعمالها كالشريعة المنسوخة، والعدل بها عن النصب إلى الرفع على الابتداء للدلالة على ثبات المعنى واستقراره. ومنه قوله تعالى : « قَالُواْ سلاما قَالَ سلام »، رفع السلام الثاني للدلالة على أنّ إبراهيم عليه السلام حياهم بتحية أحسن من تحيتهم؛ لأن الرفع دال على معنى ثبات السلام لهم دون تجدّده وحدوثه . والمعنى : نحمد الله حمداً ، ولذلك قيل : « إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ »؛ لأنه بيان لحمدهم له "[2].

ويؤكد هذا الكلام تفريق الجرجاني، والذي هو في الحقيقة الأستاذ الروحي للزمخشري، تفريقه بين الإخبار بالإسم والإخبار بالفعل، فالإسم المرفوع عنده أقوى وأثبت في حين أن الفعل يدل على التجدد والاستمرار : قال عبد القاهر : " وبيانُه أنَّ موضوعَ الاسم على أن يُثْبَتَ به المعنى للشيءِ من غيرِ أن يَقتَضي تجدُّده شيئاً بعدَ شيء . وأما الفعلُ فموضوعُه على أنه يقتضي تجدُّدَ المعنى المثبتِ به شيئاً بعدَ شيء. فإذا قلتَ : زيدٌ منطلقٌ، فقد أثبتَّ الانطلاقَ فعلاً له من غيرِ أن تجعلَه يتجدَّدُ ويحدثُ منه شيئاً فشيئاً. بل يكونُ المعنى فيه كالمعنى في قولك : زيدٌ طويلٌ وعمرٌو قصيرٌ. فكما لا تَقْصِدُ هاهُنا إلى أن تجعلَ الطُّولَ أو القصرَ يتجدّدُ ويحدثُ بل تُوجبهُما وتثبتُهما فقط وتقضي بوجودِهما على الإطلاقِ كذلك لا تتعرضُ في قولك : زيدٌ منطلقٌ . لأكثرَ من إثباتِهِ لزيد.

وأما الفعلُ فإنه يُقْصَدُ فيه إلى ذلك فإذا قلتَ : زَيدٌ ها هو ذا ينطلقُ . فقد زعمتَ أنَّ الانطلاقَ يقعُ منه جزءاً فجزءاً وجعلته يزاولُه ويزجِّيه. وإن شئتَ أن تُحِسَّ الفرقَ بينهما من حيثُ يلطُفُ فتأمّل هذا البيتَ – البسيط – :

---

[1] أبو جعفر النحاس : معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409هـ، ج1، ص 57.

[2] الزمخشري : الكشاف ج1، ص 112.

لا يأْلَفُ الدِّرْهَمُ المَضْرُوبُ خِرقَتَنا   لكِنْ يَمُرُّ عَلَيها وَهْوَ مُنطلقُ

هذا هو الحسنُ اللائقُ بالمعنى. ولو قلتَه بالفعل : لكن يَمُرُّ عليها وهو ينطلقُ لم يَحْسُن. وإذا أردتَ أن تعتبَره بحيثُ لا يخفَى أنَّ أحدَهُما لا يصلحُ في موضعِ صاحبِهِ فانظْر إلى قولِه تعالى : « وكلْبُهُم باسِطٌ ذِراعَيْهِ بِالوصِيدِ » فإنَّ أحداً لا يشكُّ في امتناعِ الفعلِ هاهُنا وأن قولَنا : كَلبُهم يبسُطُ ذراعَيه لا يؤدِّي الغرضَ. وليس ذلك إلاّ لأنَّ الفعلَ يقتضي مُزاولةً وتجدُّدَ الصِّفة في الوقتِ . ويقتضي الاسُم ثبوتَ الصِّفة وحصولَها من غيرِ أن يكونَ هناك مُزاولةٌ وتَزْجيةُ فعل ومعنى يحدثُ شيئاً فشيئاً "[1].

فهذه إذن اختيارات العلماء وتفضيلهم لقراءة على قراءة، أو بالأحرى تتبعهم للمعاني التي يمكن أن تفيدها هذه القراءة ولا تفيدها تلك. وأنت ترى في تحليلاتهم لقراءات القراء وفي توجيهها الإعرابي إثراء دلاليا لا يمكن إنكاره، وبالتالي فإن القراءات القرآنية تمنح الخطاب خصوبة بالغة من جهة، وتضفي عليه مرونة تساعد على مخاطبة مختلف شرائح المجتمع العربي، بما يسعفها في استنباط المعاني التي تكون في وسعها.

بل قد تتعدى هذه الخصوبة لتدخل حدود استغلال هذه القراءات في الاحتجاج المذهبي، ومن ذلك توجيههم لقراءة « كلّ » بين النصب والرفع في قراءة قوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر : 49]. ومع أن أغلب القراء قرأوا « كلّ » بالنصب وهو الأصح المشهور كما يقول الرازي[2]، فإن المعتزلة اختارت قراءة الرفع لاختلاف مدلولها عن مدلول النصب. وذلك أن الرفع يفيد أن تقع جملة « خلقنا » صفة لشيء، ولكانت شبه الجملة « بقدر » متعلقة بمحذوف خبر مرفوع لـ « كلّ شيء» المقيد بالصفة، وتأويله أن كل شيء مخلوق لله تعالى فهو بقدر. ويفيد هذا التأويل أنه يمكن أن يكون هنالك شيء يضاف إلى غير الله تعالى ليس بقدر له، كأفعال العباد مثلا، التي تعتبرها المعتزلة ليست قدرا لله تعالى، وإنما تعتبرها قدرا لأصحابها، فهي من خلقهم. وعلى ذلك يرتب الثواب والعقاب. أما قراءة النصب التي اختارتها السنة، فهي تفيد عموم نسبة كل مخلوق لله تعالى، لأن جملة « خلقنا » تعرب خبرا لـ « إنا » المرفوعة بالابتداء، وتكون « كلّ » منصوبة بفعل مضمر يفسره الظاهر الذي هو « خلقنا ».

---

[1] عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، ص 141.
[2] فخر الدين الرازي : مفاتيح الغيب، ج15، ص 35.

وإذا كان القراء يختلفون حول قراءة « كل » في هذا الموضع، فهم يتفقون على قراءتها بالرفع بعد قليل في قوله تعالى : ﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ ﴾ [القمر : 52]، رغم أن الآيتين متقاربتان في الموضع، وذلك أن قراءة النصب غير ممكنة، لأنها تؤدي إلى فساد المعنى، فهي تفيد أن كل ما في الزبر قد فعلوه، وهو خلاف الواقع، لأن في الزبر أشياء كثيرة لم يفعلوها، ولذلك اتفق الجميع على الرفع.

3. تغاير القراءات القرآنية وأثره في تشكيل الصور البيانية

الجملة هي أصغر وحدة لسانية تتوخى الإفادة، ولم يعد فندريس الحقيقة عندما قال بأننا نفكر بجمل. وإذا كان معنى الجملة لا يتأتى إلا من تركيب معين لبعض الألفاظ على بعض، فإن أي تغيير يطرأ على الكلمة هو في الحقيقة تغيير يطرأ على المعنى الكلي للجملة، وبالأحرى هو تغيير يطرأ على الصورة البيانية التي تريد الجملة رسمها. وعليه كان لاعتبار قراءة دون قراءة هو في الحقيقة اعتبار لرسم صورة بيانية معينة دون صورة أخرى.

وفي التراث اللساني العربي تفنن علماء البلاغة في تحليل الصور البيانية. وكان الخطاب القرآني يعتبر أرقى أثر فني يتخذ ميدانا للتحليل والتأويل. وكان للقراءات القرآنية نصيب وافر في هذا التحليل.

أ. تغاير القراءات القرآنية وأثره في مبحث التشبيه

أغلب الصور البيانية الرائعة في القرآن الكريم تعقد عن طريق التشبيه، وتشبيهات القرآن الكريم هي من الروعة والقوة والوضوح بحيث غدت مضرب المثل في القدرة على التصوير وتقريب البعيد وتوضيح الغامض وتجسيد المجرد. والعرب من بين الأمم معروفون بتشبيهاتهم الدقيقة وبقدرتهم على التصوير وتوليد المعاني بعضها من بعض. هل كان ذلك من أثر البيئة الجرداء؟ ربما، فالعقاد يحدثنا بأن " ملكة التشبيه تقوى حيث تضيق دائرة الأشياء. فإن المتكلم يحاول أن يقرب إلى سامعه ما لا يعرفه، وهو كثير، بتشبيهه بشيء مما يعرفه، وهو قليل "[1]. إلا أن المؤكد هو أن العرب كانت مولعة بالتشبيهات أشد الولع، وكلما

[1] عباس محمود العقاد : الأعمال الكاملة (النقد والأدب)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، المجلد 24، ط1، 1983، ص19.

التفت التشبيه عندهم إلى الدقيق فأبرزه أو إلى الأغمض فأوضحه أو إلى البعيد فقرّبه، كان ذلك عندهم أبلغ وكان صاحبه أجدر بالثناء والإكبار.

والتشبيه عندهم هو آلة البيان وأساس الفصاحة والدليل على صفاء الذهن وعلى جودة القريحة والاقتدار في المناظرة. ولا يسمى الشاعر شاعرا حتى يعرف أعاليه من أسافله، وشريفه من وضيعه، ودقيقه من جليله.

وعلى هذا الأساس تكثر التشبيهات في القرآن الكريم، بل إن هذا الفن يقوم في المرتبة الأولى، وليس ذلك إلا لأن الصور البيانية لا تقوم إلا به، وهو الأصل وكل الفنون الأخرى فروع.

ولقراءة القرّاء على نحو دون نحو أثر في تقدير التشبيه ومن ثمّ الصورة البيانية أو انتفائها، مما يوحي بأن القراءة القرآنية تعد عاملا مهما في هذا التصوير الفني.

ومن ذلك ما ذهب إليه الطبري في تناوله لقوله تعالى : ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ﴾ [المائدة : 13]، قال : " قرأته عامة قراء أهلِ المدينة وبعض أهل مكة والبصرة والكوفة « قَاسِيَةً » بالألف، على تقدير « فاعلة » من « قسوة القلب »، من قول القائل: « قَسَا قلبه، فهو يقسُو وهو قاسٍ »، وذلك إذا غلظ واشتدّ وصار يابسًا صلبًا ، كما قال الراجز: وَقَدْ قَسَوْتُ وَقَسَتْ لِدَاتِي، فتأويل الكلام على هذه القراءة : فلعنَّا الذين نقضوا عهدي ولم يفُوا بميثاقي من بني إسرائيل، بنقضهم ميثاقهم الذي واثقوني، « وجعلنا قلوبهم قاسية »، أي غليظة يابسةً عن الإيمان، والتوفيق للطاعة، منزوعٌ منها الرأفةُ والرحمة ".

ثم قال : " وقرأ ذلك عامة قراء الكوفيين: ﴿ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَسِيَّةً ﴾. ثم اختلف الذين قرأوا ذلك كذلك في تأويله. فقال بعضهم: معنى ذلك معنى « القسوة »، لأن « فعيلة » في الذمّ أبلغ من« فاعلة »، فاخترنا قراءتها « قسيّة » على « قاسية » لذلك.

وقال آخرون منهم: بل معنى « قسِيَّة » غير معنى« القسوة »، وإنما « القسيّة » في هذا الموضع: القلوبُ التي لم يخلص إيمانها بالله، ولكن يخالط إيمانها كُفْر، كالدراهم « القَسِيَّة »، وهي التي يخالط فضّتها غشٌّ من نحاس أو رَصاص وغير ذلك، كما قال أبو زُبَيْد الطائي:

لَهَا صَوَاهِلُ فِي صُمِّ السِّلَامِ كَمَا صَاحَ القَسِيَّاتُ فِي أَيْدِي الصَّيَارِيفِ

يصف بذلك وقع مَسَاحي الذين حفروا قبر عثمان على الصخور"[1].

واختار الطبري من بين القراءتين قراءة « قسيّة » على « قاسية ». وأنت ترى أن هذا الاختيار يقوم على روعة التشبيه الذي تعقده هذه القراءة، والذي تُشبّه فيه القلوب التي خالطها الكفر والعصيان، ولم تخلص إيمانها بالله وبمواثيقه، شبّهها بالقسيّ من الدراهم، والتي تتمازج المعادن في تركيبها، فتكون أشد قسوة من الدراهم الخالصة، كما هو معروف من شأن الذهب والفضة وغيرهما، فالذهب الخالص طريّ رخو، فإذا أضيف إليه شيء من معدن آخر كان أشد صلابة. فكذلك القلوب المؤمنة الخالصة الإيمان فيها طراوة، فإذا خالطها الكفر والفساد غدت قسيّة صُلبة لا ينفذ إليها حق ولا نور.

وإذن فقد عقد التشبيه على قراءة دون قراءة، وهذه الصورة البيانية التي رسمها الخطاب من خلال هذا التشبيه لا يمكن رسمها على قراءة « قاسية »، لأنها تفيد الوصف المجرد لا غير.

وإذا كانت أبلغ الصور البيانية تنشأ عن التشبيه البليغ الذي تحذف فيه أداة التشبيه ويحذف فيه وجه الشبه، فما ذلك إلا لأن المصوّر يريد أن يرفع كل الفروقات التي يمكن أن تحدث خللا بين المشبه والمشبه به، فتصوّره كأنه هو هو، فتقرنهما كطرفي إسناد، ولا تفرق بينهما بشيء. ومن هنا فقد عُني المفسرون كثيرا بتتبع التشبيهات البليغة المنتشرة في الخطاب القرآني وتتبعوا أيضا تلك الفروق التي ترسمها القراءات القرآنية على تشكيل تلك الصور البيانية.

ومن ذلك قراءة « ملك » في شهادة النسوة على يوسف عليه السلام، بين فتح اللام كما قرأها جمهور القراء، وكسرها كما قرأها بعضهم، في قوله تعالى : ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيم ﴾ [يوسف : 31]. قال ابن عطية : " قال القاضي أبو محمد : والتشبيه بالملك « بفتح اللام » هو من قبيل التشبيه بالمستعظمات وإن كانت لا ترى. وقرأ أبو الحويرث الحنفي والحسن « ما هذا بشرٌ إن هذا إلا ملِكٌ كريم » بكسر اللام في « ملِك »، وعلى هذه القراءة فالكلام فصيح، لما استعظمن حسن صورته قلن : ما هذا إلا مما يصلح أن يكون عبدا بشراءٍ، إن هذا مما يصلح أن يكون ملِكاً كريماً ... قال القاضي أبو محمد : وهذا على جهة التمثيل ، أي لو كان الحسن مما

[1] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن، ج 10، ص27.

يقسم لكان حسن يوسف يقع في نصفه، فالقصد أن يقع في نفس السامع عظم حسنه على نحو التشبيه برؤوس الشياطين وأنياب الأغوال"[1].

وأنت ترى أن كلا القراءتين تفيد التشبيه البليغ، ولكن قراءة الكسر تفيد التشبيه بالملوك. أما قراءة الفتح فتعني عند الزمخشري أن النسوة " نفين عنه البشرية لغرابة جماله ومباعدة حسنه، لما عليه محاسن الصور، وأثبتن له الملَكية وبتتن بها الحكم، وذلك لأن الله عز وجل ركز في الطباع أن لا أحسن من الملَك، كما ركز فيها أن لا أقبح من الشيطان، ولذلك يشبه كل متناه في الحسن والقبح بهما، وما ركز ذلك فيها إلا لأن الحقيقة كذلك، كما ركز في الطباع أن لا أدخل في الشر من الشياطين، ولا أجمع للخير من الملائكة "[2].

والزمخشري ومن قبله ابن عطية يشيران إلى تشبيه شجرة الزقوم برؤوس الشياطين في قوله تعالى : ﴿ طلعها كأنه رؤوس الشياطين ﴾، وتشبيه امرئ القيس رماحه بأنياب الأغوال، كما في قوله :

أيقتلني والمشرفي مضاجعي   ومسنونة زرق كأنياب أغوال ؟

وقراءة الفتح التي عليها جمهور القراء تفيد التشبيه بالملائكة، والملَك وإن كان لا يرى فإن في المخيلة الجمعية للعرب أنه مجمع الحسن كما أن الشيطان مجمع القبح، ويؤدي السياق الثقافي هنا دوره في تحديد الصور وتنويعها.

وإذن فتغاير القراءات القرآنية يؤدي دورا خطيرا في إنشاء الصور البيانية وتشكيلها، وليس من السهل تتبعها جميعا، ولكم المؤكد أن تأويل الخطاب يتأثر بهذا التغاير تأثرا بالغا.

ب. تغاير القراءات القرآنية وأثره في مبحث الحقيقة والمجاز

ولعل أوفر المباحث حظا من هذا التحليل، كان هو مبحث الحقيقة والمجاز، والذي يرتبط في الحقيقة لا بالمفردة في حد ذاتها، ولكن في علاقاتها مع غيرها من المفردات، وبالأحرى يرتبط بنظم الجملة على نحو دون نحو. وعبد القاهر يقسم المجاز إلى نوعين : عقلي ولغوي، والعقلي عنده يقوم على علاقة الإسناد، بينما اللغوي فهو الذي قوم على الاستعارة، والتي هي في أصلها نوع من التشبيه.

[1] ابن عطية الأندلسي : المحرر الوجيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد، ج3، ص 240.
[2] الزمخشري : الكشاف، ج 3، ص 280.

والإسناد الحقيقي في عرف البلاغيين يكون متى أسند الفعل إلى فاعله الحقيقي، الذي اشتهر في عرف المتكلمين بأن هذا الفعل يصدر منه حقيقة. أما الإسناد المجازي فهو عندما يسند الفعل أو ما هو في معناه إلى مُلابس له غير ما هو له أصلا، وهذا بالطبع بوجود قرينه تصرفه عن هذا الوجه.

وكثيرا ما تغير القراءات القرآنية من نوعية الإسناد، وتصرفه عن وجهه الحقيقي إلى وجهه المجازي أو العكس. وهذا بطبيعة الحال يؤدي إلى تغيير طبيعة الصورة البيانية التي يتوخاها الخطاب.

فمثلا تغير قراءة الفعل « لِيَسُوءُوا » على هذا النحو بياء المضارعة و واو الجماعة، أو بياء المضارعة فقط « لِيَسُوء » أو بنون المتكلم « لنَسُوء » من قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [الإسراء : 7]، تغيّر من طبيعة الإسناد إلى العباد المبعوثين المذكورة قبل هذه الآية أو إلى الله تعالى. وهذا يؤدي إلى تغيير الصورة البيانية في الأخير.

وقد تتبع أبو علي الفارسي هذه الأوجه المحتملة حسب القراءات الممكنة فقال: " فأما « ليَسُوؤُوا » فالحجة له أنه أُشبه بما قبله وما بعده، ألا ترى أن الذي يراد قبله : بعثناهم، وبعده : ليدخلوا المسجد وهو بيت المقدس. والمبعوثون في الحقيقة هم الذين يسوءونهم بقتلهم إياهم وأسرهم لهم، فهو وفق المعنى. فأما وجه قول من قرأ « ليَسُوءَ وجوهكم» بالياء، ففاعل « ليَسُوءَ »، يجوز أن يكون أحد شيئين : أحدهما أن يكون اسم الله عز وجل، لأن الذي تقدم « بعثنا » و « أمددناكم بأموال »، والآخر : أن يكون البعث، دل عليه « بعثنا » المتقدم ... ومن قرأ « لنَسُوءَ » بالنون كان في المعنى كقول من قدّر أن الفعل ما تقدم من اسم الله، وجاز أن تُنسب المساءة إلى الله سبحانه وتعالى، وإن كانت من الذين جاسوا خلال الديار في الحقيقة، لأنهم فعلوا المساءة بقوة الله عز وجل وتمكينه لهم، فجاز أن ينسب إليه، كما في قوله : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » "[1].

وأنت تلاحظ أن تأويل الآية يتغير من قراءة إلى قراءة، وقد تفيد قراءة على وجه ما بعض الدلالات التي لا تفيدها القراءة الأخرى. وعلى سبيل المثال لننظر كيف أن قراءة « لِيَسُوءُوا » تفيد أن فعل الله عز وجل في تغيير أحداث العالم يكون بالأسباب البشرية التي

---
[1] أبو علي الفارسي : الحجة للقراء السبعة، ج5، ص 86.

تكتسب قيمتها وشرعيتها من هذا التخويل الإلهي. وهذا التأويل بطبيعة الحال يخدم كما هو معلوم بعض التيارات الفكرية، كالمعتزلة مثلا، والتي تولي أهمية كبرى للفعل البشري، وأن تغيير أحداث العالم مرهون بالفعل الإنساني كفعل يكشف عن حقيقة الإنسان المنطوية على الحرية كجوهر يشكل ماهيته. وفي المقابل فإن قيمة الفعل البشري هذه لا تظهر حين يسند الفعل مباشرة إلى الله تعالى في قراءة « لِيَسُوء » أو « لنَسُوء ». وتأويل الآية على هذا الوجه يفيد أن الفعل الإنساني ما هو إلا الظل، أما الفعل الحقيقي الذي يكون الفعل الإنساني ظلا له فهو الفعل الإلهي. ومن المعلوم أن مثل هذه النغمة تتردد كثيرا في التأويل الصوفي، بل هي روحه، وهذا ابن عطاء الله يقول : " إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك في الأسباب من الشهوة الخفية، وإرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك في التجريد انحطاط في الهمة العلية "[1]، فانظر كيف أن علة العلل وسبب الأسباب هو الله تعالى، وما فعل الإنسان إلا في كل شيء إلا الظل الذي يتحرك بتحرك منشئه ليس إلا. وتتردد عند غير واحد من الشعراء الفلاسفة كالمعري إذ يقول :

إذا كنت بالله المهيمن واثقا   فسلم إليه الأمر في اللفظ واللحظ
يُدبّرْك خلاقٌ يُديرُ مقادرًا   تخطيك إحسانَ الغمائم أو تحظى

وتتبع مثل هذه النغمة في لزومياته فستجدها الروح التي ينسج عليها شعره.

وهكذا يكون لتغاير القراءات أثر في رسم الصورة التي يتوخاها تركيب الجملة، بحيث يتيح نشر جملة من الضلال التي يشكلها القارئ حسب القراءة التي يرتضيها. وتزداد هذه الضلال تعقيدا عندما ننتقل من باب الإسناد بين الحقيقة والمجاز إلى باب الاستعارة التي هي أخص أبواب التشبيه وأعظمها شأنا.

ففي قراءة « سَكَتَ » وهي قراءة الجمهور بدلا من قراءة « سَكَنَ » أو « أُسكت »، وهي قراءة بعضهم من قوله تعالى : ﴿ وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ ﴾ [الأعراف : 154]، يرى أصحابها أن المعنى على القلب، أي ولما سكت موسى عن الغضب، كقولهم : أدخلت القلنسوة في رأسي، والأصل : أدخلت رأسي في القلنسوة. أما آخرون فقد حملوا الأمر على المجاز وجعلوا من الأثر النفسي الذي تحدثه المفردة، جعلوا منه الميزان المرجح لقراءة دون

[1] أبو عبد الله محمد بن إبراهيم النفري: غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، ص 7.

أخرى، وهذا هو مذهب الزمخشري إذ يقول : " هذا مثل، كأن الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له : قل لقومك كذا وألق الألواح، وجرّ برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك وقطع الإغراء. ولم يستحسن هذه الكلمة ولم يستفصحها كل ذي طبع سليم وذوق صحيح إلاّ لذلك، ولأنه من قبيل شعب البلاغة، وإلاّ فما لقراءة معاوية بن قرة : « ولما سكن عن موسى الغضب »، لا تجد النفس عندها شيئاً من تلك الهزة، وطرفاً من تلك الروعة "[1].

أما الألوسي فقد كان أكثر تفصيلا من الزمخشري، وهو يرى أن الاختلاف بين القراءتين ليس في أصل الدلالة، ولكن في قوتها ومدى فاعليتها، قال : " وأصل السكوت قطع الكلام وفي الكلام إستعارة مكنية حيث شبه الغضب بشخص ناه آمر وأثبت له السكوت على طريق التخييل وقال السكاكي : إن فيه إستعارة تبعية حيث شبه سكون الغضب وذهاب حدته بسكون الآمر الناهي، والغضب قرينتها، وقيل : الغضب إستعارة بالكناية عن الشخص الناطق والسكوت إستعارة تصريحية لسكون هيجانه وغليانه، فيكون في الكلام (استعارة) مكنية قرينتها تصريحية لا تخييلية. وأيا ما كان ففي الكلام مبالغة وبلاغة لا يخفى علو شأنهما. وقال الزجاج : مصدر سكت الغضب السكتة، ومصدر سكت الرجل السكوت، وهو يقتضي أن يكون سكت الغضب فعلا على حدة، وقيل – ونسب إلى عكرمة – : إن هذا من القلب وتقديره : ولما سكت موسى عن الغضب، ولا يخفى أن السكوت كان أجمل بهذا القائل إذ لا وجه لما ذكره، وقرأ معاوية بن قرة سكن، والمعنى على ذلك ظاهر إلا أنه على قراءة الجمهور أعلى كعبا عند كل ذي طبع سليم وذوق صحيح "[2].

فأنت تلاحظ أن الرجلين يكادان يتفقان على أوجه الفروق الدلالية بين القراءتين، إلا أن الآلوسي كان أكثر تمحيصا عند لفته إلى مدى التفاوت الدلالي بين القراءات المختلفة. " والسرّ في هذا عندهم هو أن قراءة الجمهور قد مكنت لإبراز المعنى في صورة تتحرك لها نفس المتلقي عن طريق التجسيد والتخييل، فشبهت الغضب الذي تملك موسى عليه السلام بإنسان يغريه بفعل ثم سكت عنه. وسواء جرى ذلك في عرف البلاغيين على التمثيل (التشبيه) أو الاستعارة، فلا فرق بين وجهي القراءة في أصل الدلالة، إنما الفرق بينهما في

[1] الزمخشري : الكشاف، ج2، ص 513-515.
[2] تقي الدين الآلوسي : روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)، ج 9، ص 71.

قوتها والمبالغة في إبرازها، تبعا لقانونهم الذي أطبقوا عليه في أبلغية بعض الفنون على بعض، فذهبوا إلى أن المجاز أبلغ من الحقيقة، والحقيقة في نظري غير ذلك، لأن الحقيقة والمجاز كليهما وسيلتان من وسائل التعبير في العربية والقرآن، لكل منهما مقام يقتضيه وسياق يتطلبه، إلا أن يكون مرادهم بالأبغلية ههنا إفادة زيادة تأكيد المعنى أو المبالغة في إبرازه المترتبة على التعبير بأسلوب دون غيره "[1].

ج. تغاير القراءات القرآنية وأثره في مباحث الحذف والذكر

الأصل في الكلام أن يكون مستوفي الأركان التي هي العمد، فبها يتم تشكيل المعنى الذي يتحقق بتوافر أركان الإسناد، إلا أن الاستعمال اللغوي يتجاوز هذا الأصل إلى استعمالات قد يتم فيها الاستغناء عن بعض أركان الإسناد، وهذا الاستغناء لا يكون اعتباطا، وإنما يكون مرهونا بمقاصد المتكلم وإشاراته. وفي بعض الأحيان تدعو الحاجة إلى الاستغناء عن بعض الأركان لأنه يوجد في الكلام ما يدل عليها فلا حاجة إذن لذكرها ولا الإشارة إليها، ومع ذلك يذكرها المتكلم ويثبتها، لا لأن ذكرها واجب، ولكن لأن ذكرها مقصود للمتكلم، يريد من خلاله الإشارة أو الدلالة على نزوع ما، لا يصلح معه الحذف. والضابط الأول في كل هذا هو السياق بكل أنواعه من جهة، والعرف اللغوي القائم على معرفة المتكلمين بعضهم ببعض من جهة أخرى.

وفي الخطاب القرآني صور عديدة لأشكال الحذف والذكر، والتي يؤدي تغاير القراءات القرآنية فيها دورا كبيرا، من حيث تشكيل الصور البيانية وتباين مظاهر التأويل فيها. وسواء كانت صور الحذف تتم بحذف بعض القراءات لبعض الأركان التي تثبتها بعض القراءات الأخرى، أو كان بما دل تغايره الإعرابي والتصريفي على أن هناك محذوفا يتم تقديره بناء على أصله في العربية، فإن الشيء الثابت هو أن لأشكال الحذف والذكر هذه آثارها في تباين المعاني ومسالك التأويل.

ومن ذلك حذف الفعل في قوله تعالى : ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَاداً فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ [المائدة : 32]، على قراءة النصب في « فسادا »، فإن الحذف يفيد التعميم، ويتيح للمتلقي الحرية في تقدير

[1] أحمد سعد محمد : التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 427.

المحذوف بحسب السياق وبحسب المرجعيات الثقافية وبحسب نوعيتها وبحسب عمقها من سطحيته، فيتعدد ويتنوع تقدير المحذوف تبعا لذلك. ومن هنا وجدنا ابن جني يقدر هذه القراءة " على فعل محذوف يدل عليه أول الكلام، وذلك أن قتل النفس بغير النفس من أعظم الفساد، فكأنما قال : أو أتى فسادا أو ركب فسادا أو أحدث فسادا، وحذف الفعل الناصب لدلالة الكلام عليه، وإبقاء عمله ناطقا به ودليلا عليه مع ما يدل من غيره عليه أكثر من أن يؤتى بشيء منه مع وضوح الحال به، إلا أن منه قول القطامي :

فكرّتْ تبتغيه فوافقته على دمه ومصرعه السّباعاَ

فنصب السباع لأنها داخلة في الموافقة، ألا تراها إذا وافقت السباع على دمه فقد دخلت السباع في الموافقة، فيصير كأنه قال : وافقت السباع ... وسمعت سنة خمس وخمسين غلاما حدثا من عقيل ومعه سيف في يده، فقال له بعض الحاضرين : يا أعرابي سيفك هذا يقطع البطيخ ؟ فقال : إي والله وغوارب الرجال، فنصب الغوارب على ذلك، أي ويقطع غوارب الرجال "[1].

ومثل ذلك أيضا تغاير القراءة بين البناء للفاعل والبناء للمفعول، إذ يضمر فيه الفاعل في قوله تعالى : ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة : 31]، فهنا يرى ابن جني أن بناء الفعل للمفعول يدل على قوة العناية بالمفعول وتركيز الاهتمام عليه، فيقول : " فإذا ثبت بهذا كلّه قوّة عنايتهم بالفضلة حتى ألغوا حديث الفاعل معها، وبنوا الفعل لمفعوله فقالوا : ضُرب زيدٌ، حسُن قوله تعالى : ﴿ وعُلِّمَ آدَمُ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾، لما كان الغرض فيه أنه قد عرفها وعلمها، وآنس أيضا علم المخاطبين بأن الله سبحانه هو الذي علّمه إياها بقراءة من قرأ ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾. ونحوُه قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴾، وقوله تعالى : ﴿ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا ﴾ ... فقد عُلم أن الغرض بذلك في جميعه أن الإنسان مخلوق ومضعوف، وكذلك قولهم : ضُرب زيدٌ، إنما الغرض منه أن يُعلم أنه مُنضربٌ وليس الغرض منه أن يعلم من الذي ضربه، فإن أريد ذلك ولم يدلّ دليل عليه فلا بد أن يُذكر الفاعل فيقال : ضَرَبَ فلانٌ زيداً، فإن لم يفعل ذلك كَلّف علم الغيب "[2]. وهو الكلام نفسه الذي يردده في غير ما موضع يتصل بهذه القضية فيقول : " إن الفعل إذا بني للمفعول، لم

[1] ابن جني : المحتسب، ج1، ص 209-210.
[2] المصدر نفسه، ص 66.

يلزم أن يكون ذلك للجهل بالفاعل، بل ليعلم أن الفعل قد وقع به، فيكون المعنى هذا لا ذكر الفاعل، ألا ترى إلى قول الله تعالى : ﴿ خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَل ﴾، وهذا مع قوله : ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُه ﴾، وقال سبحانه : ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾، فالغرض في نحو هذا المعروف الفاعل، إذا بُني للمفعول، إنما هو الإخبار عن وقوع الفعل به حسب، وليس الغرض فيه ذكر من أوقعه به، فاعرف ذلك ".

ومثله أيضا تأويل الألوسي لقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ... وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ ﴾ [هود/106-108]، إذ قال : " وما ألطف الإشارة في شقوا وسعدوا على قراءة البناء للفاعل في الأول والبناء للمفعول في الثاني، فمن وجد ذلك فليحمد الله تعالى، ومن لم يجد فلا يلومن إلا نفسه "[1]. ولا شك أن ما يشير إليه من التأويل، وهو ما يستوجب الحمد في رأيه، أن البناء للمجهول يدل على أن الفضل في الإسعاد راجع إلى الله تعالى، في حين أن البناء للمعلوم يدل على أن الشقاء يكون من تسويل النفس الأمارة بالسوء. وهو ملمح دقيق كما ترى.

- حذف المفعول

ومن أشيع التعابير التي تفيدها بعض القراءات القرآنية حذف المفعول، وهذه الظاهرة من الانتشار والشيوع، أن جلّ العلماء كان يحتفي بها ويشير إليها، ويعدها من مفاخر العربية ودلائل رقيها. وكان ابن جني، كما أستاذه أبو علي الفارسي، من أشد الناس اعتناء به ولفتا إليه، وانظر إلى الاحتفاء في قوله : "وعلى ذكر حذف المفعول، فما أعربه وأعذبه في الكلام، ألا ترى إلى قوله تعالى : ﴿ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ﴾ [القصص/23]، أي تذودان إبلهما، ولو نطق بالمفعول لما كان في عذوبة حذفه ولا في علوّه، وأنشدنا أبو علي للحطيئة :

منعّمةٌ تصون إليك منها كصونك من رداء شرعبيّ

أي تصون الحديث وتخزنه "[2].

---

[1] الألوسي : روح المعاني، ج 8، ص 378.
[2] ابن جني : المحتسب، ج1، ص 333.

وأنت ترى أن ابن جني كان يلاحظ " أن السياق القرآني في آية القصص يؤثر الاستغناء عن المفعول به، لأن مقامها يتطلب الاهتمام على وقوع الحدث من محدثه بغض النظر عمن وقع به "[1]. وهكذا يقتضي التأويل تقدير المفعول، ولكن هذا التقدير يختلف من قارئ إلى آخر. وهو يتنوع ويتعدد بمقدار العمق المعرفي للقارئ. ولعلنا لا نجد أبلغ من الجرجاني لبلاغة هذا النوع من الحذف إذ يقول : " وإن أردتَ أن تزدادَ تَبييناً لهذا الأصل، أعني وجوبَ أن تُسْقِطَ المفعولَ لتتوفَّرَ العنايةُ على إثباتِ الفعل لفاعلِه، ولا يدخَلها شَوبٌ فانظر إلى قوله تعالى : ﴿ ولَمَّا وَرَدَ ماءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمّةً مِنَ النّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرأَتَيْن تَذُودانِ قالَ ما خَطْبُكما قالَتَا لا نَسْقي حَتّى يُصدِرَ الرِّعاءُ وأبُونا شَيْخٌ كبيرٌ. فَسَقى لَهُما ثُم تَوَلى إلى الظِّلِّ ﴾، ففيها حذفُ مفعولٍ في أربعةِ مواضعَ، إذ المعنى : وجدَ عليه أمةَ منَ الناس يسقون أغنامَهم أو مواشِيهم، وامرأتين تَذودانِ غنمهما، وقالتا : لا نَسقي غَنمنا، فسقى لهما غنمهما. ثم إنه لا يَخفى على ذي بَصَرٍ أنه ليس في ذلك كلِّه إلا أن يُترَكَ ذكرُه ويُؤتى بالفعل مُطلقاً. وما ذاك إلاّ أنَّ الغرضَ في أن يُعلمَ أَنه كان منَ الناس في تلك الحال سَقْيُ ومن المرأتين ذَوْدٌ وأنهما قالتا : لا يكون مِنَّا سَقْيٌ حتى يُصدِرَ الرِّعاء وأنه كان مِن موسى عليه السلام من بَعْدِ ذلك سَقيٌ. فأمّا ما كان المسقيُّ غنماً أم إبلاً أم غيرَ ذلك فخارجٌ عن الغرضِ ومُوْهِمُ خلافِه. وذاك أنه لو قيل : وجدَ من دونهم امرأتين تذودان غنمَهما جاز أن يكونَ لم يُنكرِ الذَّودُ من حَيْثُ هو ذَوْدٌ بل من حيثُ هو ذَوْدُ غَنَمٍ حتى لو كان مكانَ الغنم إبلٌ لم ينُكرِ الذَّود. كما أنك إذا قلتَ : ما لك تمنعُ أخاك كنتَ منكراً المنعَ لا من حيثُ هوَ مَنْعٌ، بل مِنْ حيث هو منعُ أخٍ فاعرفْه تَعْلَمْ أَنك لم تجدْ لحذفِ المفعولِ في هذا النحوِ من الرِّوْعة والحُسن ما وجدتَ إلاّ لأن في حذفه وتركِ ذِكرِه فائدةً جليلة وأَنَّ الغرضَ لا يَصحُّ إلاّ على تركه "[2].

ولا يستطيع أي باحث مهما كان أن يعلق على هذا النوع من الحذف كما علق عليه عبد القاهر، ولا يستطيع أن ينفذ إلى المعنى المراد من أيسر السبل كما نفذ إليه عبد القاهر، وما ذاك إلا لروعة البيان القرآني ودقة مسالك التأويل فيه.

[1] أحمد سعد محمد : التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، ص 271.
[2] عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، ج1، ص 132.

- حذف الجملة

ولما كان الخطاب القرآني محدودا في الزمان والمكان، وكان محدودا من حيث كمية الكلام التي خوطب بها العرب، وكان من غير المعقول أن يتشعب هذا الكلام من غير ضابط ولا هدف، كان لزاما أن يغني بعضه عن بعض، وأن يستغنى فيه عن بعض الكلام وغيره يدل عليه، ومتى ما كان في بعض الكلام ما يدل على بعضه الآخر كان ذكر هذا البعض لونا من العبث الذي لا طائل من ورائه. وعلى هذا الأساس ترد الكثير من المواضع التي تحذف فيها جملة بركنيها، وإن كان العلماء يشترطون لهذا الحذف وجود قرينة دالة[1]، تكون بمثابة الضامن لتقدير المحذوف. والذي يعنينا من هذه القرائن هو قرائن القراءات القرآنية.

ففي قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ [البقرة : 127]، يستدل العلماء بقراءة عبد الله بن مسعود وأبيّ بن كعب، والتي يظهران فيها جملة السؤال المقدّر، إذ كانا يقرآن : ﴿ يقولان ربنا تقبل منّا ﴾، يستدلون بهذه القراءة على تقدير هذا المحذوف، وبمعنى آخر يستدلون بقراءة الإظهار على قراءة الإضمار، فيقول ابن جني : " في هذا دليل على ما يذهب أصحابنا من أن القول مراد مقدر في نحو هذه الأشياء، وأنه ليس كما يذهب إليه الكوفيون من أن الكلام محمول على معناه، دون أن يكون القول مقدرا معه، وذلك كقول الشاعر :

رجُلان من ضبّة أخبرانا   إنّا رأينا رجُـــلاً عُريانا

فهو عندنا نحن على : « قالا : إنّا رأينا »، وعلى قولهم : « لا إضمار قولٍ هناك »، لكنه لما كان : « أخبرانا » في معنى « قالا لنا»، صار كأنه « قالا لنا »، فأما على إضمار « قالا » في الحقيقة فلا، وقد رأيت في قراءة ابن مسعود كيف ظهر فيها ما نقدره من القول، فصار قاطعا على أنه مراد فيما يجري مجراه "[2].

ولحذف الجمل في تقديرات المفسرين أنواع ألوان، ولو أن تقديراتهم كانت تتلون أبدا بمنازعهم النحوية والبلاغية، ولا ضير في ذلك، وإن هي دلت على شيء فهي تدل على ذلك الثراء وتلك الخصوبة التي يفرزها هذا النوع من التحليل بحسب الأذواق.

---

[1] الخطيب القزويني : الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء علوم الدين، بيروت، ط4، 1998، ج1، ص85.
[2] ابن جني : المحتسب، ص 108-109.

وعلى هذا المنوال يذهب أبو علي الفارسي إلى أن الفعل في قراءة الرفع، وهي قراءة حمزة والكسائي، في « سبيلُ » على وجهي التاء والياء في قوله تعالى : ﴿ ولتستبينَ « أو ليستبينَ » سبيلُ المجرمين ﴾، قال : فالفعل على هذا مسند إلى السبيل، إلا أنه ذكر السبيل على قوله : ﴿ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ﴾، والمعنى : ولتستبين سبيل المجرمين وسبيل المؤمنين، فحذف لأن ذكر أحد السبيلين بدل على الآخر، ومثله : ﴿ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ ﴾، ولم يذكر البرد لدلالة الفحوى عليه "[1]. وهو نفس التحليل الذي يذهب إليه الفراء عندما يقول : " وقد تستجيز العرب إضمار أحد الشيئين إذا كان في الكلام دليل عليه، قال الشاعر:

عصَيتُ إليها القلبَ إنّي لأمرها سميعٌ فما أدري أرشدٌ طلابُها ؟

ولم يقل : « أمْ غِيٌّ » ولا « أم لَا » لأن الكلام معروف المعنى ... وكذلك قول الله جل ذكره ﴿ سَرَابِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ ﴾ أي : وتقي البرد، وهو كذلك وإن لم يذكر "[2].

ويذهب الزمخشري إلى أبعد من ذلك فيستعين بالسياق، وسياق البيئة منه بنوع خاص، فيذكر أن البيئة الحجازية بيئة حارة، فيلزم من ذلك أن تعطى الأولوية في الذكر لما يعانيه هؤلاء من شدتها ويطوى بالحذف ما هو دونها في الشدة، قال الزمخشري : " لم يذكر البرد، لأن الوقاية من الحرّ أهم عندهم، وقلما يهمهم البرد لكونه يسيرا محتملا، وقيل : ما يقي من الحر يقي من البرد، فدل ذكر الحر على البرد "[3].

وهذا تأويل دقيق كما ترى، والسبب في ذلك هو ذلك الربط البديع بين توجيه القراءة وبين استحضار سياق البيئة وما يعتريها من حر وبرد، مما يدل على أن الخطاب كان لم يكن خطابا آليا كما قلنا، ولكنه كان يخاطب قوما في زمن معين وفي بيئة ومعينة وفي أحوال معينة.

[1] أبو علي الفارسي : الحجة في القراءات السبع، ج3، ص 316.
[2] الفراء : معاني القرآن، ج1، ص 230-231.
[3] الزمخشري : الكشاف، ج 3، ص 459.

المبحث الخامس: إشكالية القراءات القرآنية بين مقتضى التأويل والصراع المذهبي

الأصل في القراءات القرآنية أنها تصوير للواقع اللغوي أثناء فترة التنزيل. وعلى هذا الأساس فهي تعتمد على النقل المجرد، وبالتالي فشأنها أنها متواترة خلفا عن سلف لأنها تقوم في عمدتها على الرواية. وكما قال الراجحي فهي تقوم على العرض والتلقي، ولا دخل فيها للرأي ولا للاجتهاد. فالقراءة إذن، وإن كانت تعبيرا عن الواقع اللغوي، إلا أنها مقيّدة بالرواية، ولا يجوز فيها إلا ما رواه الرواة، وحتى وإن كانت قراءة ما جائزة من الوجهة اللغوية، فهي غير مسموح بها تلاوة لأنها غير واردة رواية. ولقد كان الفرّاء صريحا وصارما عندما قال : " والقرّاء لا تقرأ بكل ما يجوز في العربية، فلا يُقبّحنّ عندك تشنيع مشنّع مما لم يقرأه القرّاء مما يجوز "[1]. وكثيرا ما نجده في كتاب المعاني يشير إلى جواز بعض التعابير لغة، وفي إشاراته هذه دليل على عدم جوازها قراءة. ومن ذلك مثلا قوله في قوله تعالى : ﴿ وَهُزِّى إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ ﴾، قال : " العرب تقول: هَزَّ بهِ وهزَّه، وخذ الخِطَام وخذ بالخِطَام ... وكذلك فى قوله ﴿ وَهُزِّى إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ ﴾، لو كانت: « وهُزّى جذعَ النخلة » كان صوابا "[2]، فتعدية الفعل « هزّ » بنفسه كتعديته بالباء كلتاهما جائز في العربية، ولكن التلاوة يجب أن تتقيد بالقراءة المتواترة لا تتعداها. ومثله قوله تعالى : ﴿ وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ﴾، قال : " قرأت القرّاء بالياء، يعني « يقوم » بالتذكير، باعتبار الأشهاد مذكرا، ولو قرأ قارئ : « ويوم تقوم » كان صوابا، لأن الأشهاد جمع، والجمع من المذكر يؤنث فعله ويذكر إذا تقدّم، والعرب تقول : « ذهب الرجال » و« ذهبت الرجال »"[3].

---

[1] الفراء : معاني القرآن، ج 1، ص 245.
[2] المصدر نفسه، ج2، ص 165.
[3] نفسه، ج3، ص 10.

1. توجيه القراءات بما يخدم المذهب

وإذن، فإذا ثبت هذا الأصل، فإن القارئ مضطر فيها إلى الانقياد والإتباع، ولا خيار له هنا إلا الانتهاء إلى المعنى الذي تؤديه إليه القراءة المتواترة. ولكن وفي خضم الصراع المذهبي الذي انزلق إليه المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت، لم نكن لنعدم بروز كثير من الظواهر التي كانت تسعى لابتزاز النص، واستغلاله في منافعها الضيقة وأغراضها الخاصة. ومن هذه الظواهر ظاهرة استغلال الاختلاف في القراءات وتوجيهها بما يخدم المذهب أو الطائفة أو الحزب السياسي، ولو على حساب مقاصد الخطاب المتوخاة منه.

وقد أحصى ابن قتيبة كثيرا من النماذج التي عمد فيها أصحابها إلى توجيه القراءات بما يخدم المذهب الفكري أو السياسي أو الطائفي، وهذا النوع من التوجيه القرائي هو في الحقيقة نوع من القراءة الابتزازية للنص ونوع من الاحتكار الضيق للفهم والتأويل ومصادرة حق الغير في الاختلاف، بما يخدم المنافع الخاصة أيا كان نوعها وأيا كانت أغراضها.

ومن ذلك ما أثبته في كتاب « الاختلاف » عن هذه الطائفة التي كانت تنتقي من القراءات ما يتوافق مع مذهبها ولا تعترف إلا به، ولو أدى بها الحال إلى اختلاق الباطل وتزييف الواقع. قال ابن قتيبة : " وشيء لم نزل نسمعه منهم على قديم الأيام قد ارتضوه لأنفسهم ودونوه في كتبهم وأجمع عليه عالمهم وجاهلهم وكهلهم وحدثهم في تأويل قول الله عز وجل : ﴿ أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ وقوله : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ وقوله : ﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ وأشباه هذا أنه حكم عليهم. فإذا نحن تدبرنا هذا التأويل وقابلنا به التنزيل، لم نجد هذا المتأوّل حمل كتاب الله على مثل هذه التأويلات إلا لإقامة مذهبه. وحاول بعضهم إبدال بعض حروفه بغيرها، فقرأ ﴿ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ ﴾ بالسين غير المعجمة والنصب (أي : أساءَ)، وقرأ جميع ما في القرآن من « المخلصين » بكسر اللام، وإن كان قرأ بذلك بعض القراء، يريد أن يجعل الإخلاص لهم، ولا يكون لله في ذلك صنع، فكيف يصنع بقوله : ﴿ إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ ﴾؟، وقرأ ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ

الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنْفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا ﴾ بكسر « إنّما» الأولى وفتح الثانية، يريد : « لا يحسبنّ الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثما إنما نملي لهم خير لأنفسهم »، فحرف المعنى عن جهته، ونقله عن سننه، وجعل الإملاء للكفار من الله إنما هو لخير يريده بهم. وقد حمل بعضهم نفسه على أن قرأ « ليزدادوا إيمانا » وألحقها ببعض المصاحف طمعا في أن تبقى على الدهر ويجعلها الناس وجها، وكيف له ما قدّر، والله يقول إلى جنبها : ﴿ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ "[1].

وأنت تلاحظ أن هذا النوع من الابتزاز يقوم إما على الانتقاء واختيار ما يخدم المذهب، كما في حالة من كان يقرأ « المخلصين » بكسر اللام في كل المواضع، مستغلا قراءة من قرأ بذلك، مع أنها لم ترد على هذا النحو في مواضع الخطاب كلها، أو قد يتطرف بعضهم فيعمد إلى اختلاق واقع لا حقيقة له، وهذا كمن استبدل « أساءَ » مكان « أشاءُ »، مستغلا مطاوعة الرسم العثماني. ولكن تيار القراءة المتواترة كان قويا، والله أقوى وأشد حفظا.

هذا وقد تنزلق هذه الإشكالية إلى ميدان آخر لتدخل البحث العلمي الخالص، فيعمد بعض العلماء إلى نوع من الانتقاء الذي يخدم الرأي أو القناعة الشخصية. من ذلك مثلا ما حكاه الفراء عن الكسائي، وكيف أنه كان يرى رأيا ثم عدل عنه كي يتماشى مع مذهبه النحوي. وعلى الأقل كان من الممكن الاعتراف بالوجهين معا لأنهما تمثيل للواقع، ومع هذا فقد حدث العكس. قال الفراء : " وقوله: ﴿ وَزُلْزِلُواْ حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ ﴾، قرأها القرّاء بالنصب إلا مجاهدا وبعض أهل المدينة، فإنهما رفعاها. ولها وجهان فى العربية: نصب، ورفع. فأمّا النصب فلأن الفعل الذى قبلها مما يَتطاول كالترداد. فإذا كان الفعل على ذلك المعنى نُصِب بعده بحتَّى وهو فى المعنى ماضٍ. فإذا كان الفعل الذى قبل حتّى لا يتطاول وهو ماضٍ رُفع الفعل بعد حتّى إذا كان ماضيا...

وإنما رَفَع مجاهد لأنّ فَعَل يحسُن فى مثله من الكلام؛ كقولك: زُلزِلوا حتى قال الرّسول. وقد كان الكِسائىّ قرأ بالرفع دهرا ثم رجع إلى النصب "[2].

---

[1] ابن قتيبة : الاختلاف في اللفظ، ص 19-20.

[2] الفراء : معاني القرآن، ج 1، ص 133.

وعلى هذا المنوال سارت أكثر المذاهب الإسلامية في استغلال مرونة النص وقابليته للقراءة، واتخذت من ذلك مطية لتأويله بما يخدم آراءها ومنافعها الضيقة، ليس هذا فحسب، بل امتدت هذه السياسة إلى تسفيه الرأي النقيض ومحاولة التدليل على تناقضه وتهافته، وقد تسوء الحال إلى حد الانزلاق إلى مستوى تزييف الواقع اللغوي، وذلك باللجوء إلى الوضع والاختلاق.

2. الوضع في اللغة

وإذن، وفي ظل ذلك الصراع المحموم حول امتلاك سلطة تأويل النص، لا بد أن نعرج أيضا، وبالإضافة إلى توجيه القراءات، على ظاهرة لا يمكن إغفالها في التراث اللساني العربي، وهي ظاهرة الوضع في اللغة. ونحن نعلم أنه قد تفشت ظاهرة نحل الشعر لأغرض سياسية أو شعوبية، والتي كانت هي المحرك الرئيسي للعصبية القبلية، وقد كانت ظاهرة متفشية وخطيرة فعلا، ولكن الظاهرة الأخطر منها، والتي كان لها انعكاس مباشر على تأويل الخطاب القرآني هي ظاهرة الوضع في اللغة. وقد قال الخليل بن أحمد : " إن النّحارير ربما أدخلوا على الناس ما ليس من كلام العرب، إرادة اللّبس والتعنيت "[1].

والدرس اللساني الحديث يفرض من أجل دراسة أي لغة دراسة دقيقة وموضوعية منهجا وصفيا، يعتمد على الملاحظة والاستقراء، وتسجيل ما يُلاحظ ويُستقرأ بدقة وأمانة. ولقد كان دي سوسير واضحا في ثنائياته المعروفة عندما فرض دراسة اللغة على مستويين : مستوى تزامني Syncronique يعتمد على التوصيف المجرد، ومستوى تعاقبي Dyacronoque يعتمد على تتبع التطورات التي تطرأ على الجوانب المختلفة للغة [2].

وأهون ما يكون من هذه الظاهرة ما يكون من باب التوهم والغلط المجرد، كما قال ابن قتيبة : " وقالوا في قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْس ﴾ : دفعنا وألقينا، واحتج من احتج منهم بقول المثقب العبدي حكاية عن ناقته :

تقول إذا ذرأت لها وضيني   أهذا دينه أبدا وديني

[1] ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة، ص 64.

[2] انظر : دي سوسير : علم اللغة العام، ص 98 وما بعدها.

وهذا جهل باللغة وتصحيف، وإنما هو درأت بالدال غير المعجمة، والله يقول : ﴿ وَلَقَدْ ذَرَأْنَا ﴾ بالذال، وأحسبهم سمعوا بقول العرب : أذرته الدابة عن ظهرها أي ألقته، فتوهموا أن ذرأنا من ذلك. ذرأنا في تقدير فعلنا غير مهموز، ولو أريد ذلك المعنى لكان : « ولقد أذرينا لجهنّم »، وسمعوا بقولهم « ذَرَتْه الريح »، وبقول الله ﴿ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ ﴾، أي تنسفه وتلقيه فتوهموه منه، ولو أريد ذلك لكان: « ولقد ذروْنا لجهنم »، وليس يجوز أن يكون ذرأنا في هذا الموضع إلا خلقنا كما قال : ﴿ ذَرَأكم في الأرض ﴾، وقال : ﴿ يذَرَؤكم فيه ﴾ أي يخلقكم في الرحم، ومنه قيل ذرية الرجل لولده وإنما هو خلق الله "[1].

وقد يتطرف الأمر فينزلق الأمر إلى الوضع الخطير، وهو الوضع الفاضح الذي ليس له أي أساس لغوي، قويا كان أو ضعيفا.

مثال ذلك ما يحكيه ابن قتيبة عن طائفة من المعتزلة، قال : " وفسّروا القرآن بأعجب تفسير يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم ويحملوا التأويل على نحلهم، فقال فريق منهم في قوله تعالى : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْض ﴾ [البقرة/255]، أي علمه، وجاءوا على ذلك بشاهد لا يعرف وهو قول الشاعر :

ولا يكرسئ علم الله مخلوق

كأنه عندهم : ولا يعلم علم الله مخلوق، و« الكرسيُّ » غير مهموز و« يُكرسئُ » مهموز، يستوحشون أن يجعلوا لله تعالى كرسيا أو سريرا ويجعلون العرش شيئا آخر. والعرب لا تعرف العرش إلا السرير وما عرش من السقوف والآبار "[2].

وأنت ترى أن التمحّل والتكلف واضح في هذا الاستشهاد. ومع ذلك وجد من ينتصر له من أجل الوصول إلى غرض معين أو لخدمة هدف ما.

3. وضع شعر الشواهد

وهذه المشكلة قديمة ومعروفة، ولقد تناثرت أخبارها في مصادر اللغة والأدب بشكل متفرق هنا وهناك. ولعل تتبع مظانها في المصادر القديمة، ثم ترتيبها وتبويبها، يعتبر عملا مرهقا جدا. ومن المفيد أن نشير إلى أن أول من أشار إليها في العصر الحديث بشكل

---

[1] ابن قتيبة : الاختلاف في اللفظ، ص 17-18

[2] ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث : ج 1، ص 67.

جدي، وهذا قبل أن يتطرق إليها طه حسين في الشعر الجاهلي، هو الرافعي في تاريخه[1]، فقد عقد فصلا جليلا عن رواية اللغة وطرائقها، وأهم ما في هذا الفصل هو ما كان يتعلق بمشكلة الوضع، ووضع شعر الشواهد منه بصفة خاصة. ولا يخفى أن وضع الشاهد الشعري لم يكن لأغراض بريئة، ولكنه كان لنصرة رأي على رأي ومذهب على مذهب. وفي هذا مدعاة للتوقف والنظر، فهذه الشواهد هي في حقيقتها نوع من التزوير للواقع اللغوي، هذا الواقع الذي يعتبر المرجع الأول للتأويل. فأنت ترى بأن المشكلة مترابطة ومتشابكة، بحيث أن أي تزوير في قضية ما يؤدي في النهاية إلى الإخلال بالدلالة النهائية التي يتوخاها الخطاب. قال الرافعي عن هذا النوع من الوضع : " هو النوع الذي يدخل فيه أكثر الموضوع، لحاجة العلماء إلى الشواهد في تفسير الغريب ومسائل النحو "[2]. ونقل عن المبرد في الكامل أنه قال : " وقد روى سيبويه بيتين محمولين على الضرورة، وكلاهما مصنوع، وليس أحد من النحويين المفتّشين يجيز مثل هذا في الضرورة، لما ذكرت من انفصال الكناية. والبيتان اللذان رواهما سيبويه:

هم القائلون الخير والآمرونهْ إذا مال خشوا يوماً من الأمر معظما

وأنشد:

ولم يرتفق والناس محتضرونهْ جميعاً وأيدي المعتفين رواهقه "[3].

وإذا كان المبرد مقتصدا في نسبة الاستشهاد بالموضوع لسيبويه، فهناك من تطرف في ذلك كالحرمي إذ قال : " في كتاب سيبويه ألف وخمسون بيتا، سألته عنها فعرف ألفا ولم يعرف الخمسين "[4]. وإذا صدق هذا السائل في زعمه هذا ، وكان في كتاب سيبويه خمسون شاهدا لا يعرف لها أصل ولا فصل، وكتاب سيبويه هو ما هو في أصالته وأمانة صاحبه وعلو كعبه وتزعمه للبصريين، وهم من هم في تشددهم في الرواية وتضيقهم لمسالك الاستشهاد، فما بالك بغير سيبويه وبغير البصريين ؟

---

[1] ظهرت الطبعة الأولى من تاريخ آداب العرب للرافعي سنة 1905، في حين أن أول طبعات الشعر الجاهلي لطه حسين فكانت سنة 1926.

[2] الرافعي : تاريخ آداب العرب، ج1، ص 353.

[3] أبو العباس المبرد : الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1997، ج1، ص 286.

[4] الرافعي : تاريخ آداب العرب، ج1، ص 357.

وإذن فقد كانت مشكلة الوضع تصبّ في صميم الإشكالية التي تتعلق بتأويل الخطاب القرآني مباشرة، وهذا ما يعقد من المهمة ويزيدها صعوبة. وكلما انقضى الزمن وتباعد عن فترة التنزيل، كلما كان ذلك أدعى إلى الاحتياط من الرواية والتحفظ في الاستشهاد.

4. نقد القراءات القرآنية

وعلى خلاف النزعات التي كانت تعمد إلى تزييف الواقع اللغوي أو إلى استغلاله بما يخدم المذهب الخاص، نلتقي بمنهج آخر، لا يعتمد على أيّ من هذين المسلكين، ولكنه يعتمد على منهج متكامل في نقد القراءات واعتماد ما يعمل البرهان على إقامته منها، وتضعيف ما ينتهي البرهان إلى طرحه.

وينبغي أن نشير إلى أن هذا المنهج قديم، ويرجع إلى عهد الصحابة أنفسهم، فقد روى عروة بين الزبير أنه سأل عائشة عن قول الله عز و جل ﴿ حَتَّى إِذَا اسْتَيْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا ﴾ قائلا : " كُذِبُوا أم كُذِّبُوا، فقالت : بل كُذِّبُوا [بتشديد الذال وخفضها]. قلت : لقد استيقنوا أن قومهم قد كذّبوهم وما هو بالظن. فقالت : أجل لعمري، لقد استيقنوا بذلك. قلت : فلعلّها وظنوا أنهم قد كُذِبُوا. فقالت : معاذ الله، لم تكن الرسل تظن ذلك بربها. فقلت : ما هذه الآية؟ فقالت : هم أتباع الرسل الذين آمنوا بهم وصدّقوهم، طال عليهم البلاء واستأخر عنهم النصر، حتى استيأس الرّسل ممن كذّبهم من قومهم، أي أتباعهم الذين آمنوا بهم قد كذّبوهم، جاء نصر الله عند ذلك "[1].

ورغم أن قراءة التخفيف قد قرأ بها الكثير من القراء ومنهم بعض الصحابة، فقد رفضتها عائشة، قال ابن حجر : " وهذا ظاهر في أنها أنكرت القراءة بالتخفيف، بناء على أن الضمير للرّسل ... وقد قرأها بالتخفيف أئمة الكوفة من القراء عاصم ويحيى بن وثاب والأعمش وحمزة والكسائي ووافقهم من الحجازيين أبو جعفر بن القعقاع. وهي قراءة بن مسعود وبن عباس وأبي عبد الرحمن السلمي والحسن البصري "[2].

---

[1] الطبراني : مسند الشاميين، تحقيق حمدي عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ج4، ص 196.

[2] ابن حجر العسقلاني : فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق أحمد بن علي، دار المعرفة، بيروت، 1397هـ، ج8، ص 368.

ومثل ذلك أيضا ما يُروى عن سعد بن أبي وقاص، فقد حدث الطبري عن بعض رواته قال : " سمعت القاسم بن ربيعة الثقفي يقول: قلت لسعد بن أبي وقاص: إني سمعت ابن المسيب يقرأ: « ما ننسخ من آية أو تُنسَها »، فقال سعد: إن الله لم ينزل القرآن على المسيب ولا على ابنه! إنما هي: « ما ننسخ من آية أو تَنسها » يا محمد. ثم قرأ : « سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى » و « وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ » "[1].

وإذن فقد كان نقد القراءات القرآنية ظاهرة قديمة جدا ترجع في أصولها إلى عهد الصحابة رضوان الله عليهم، وهذا النقد في الحقيقة يرجع إلى اختيارات تأويلية، كما يظهر ذلك من اختيارات عائشة أو سعد بن أبي وقاص، ولذا فإن استبعاد الصحابي لقراءة ما يعني استبعاده لمعنى ما تفيده هذه القراءة.

وقد شاعت هذه الظاهرة بعد ذلك واطّردت، وكان يعمد إليها كل العلماء دون استثناء، نذكر منهم من الصحابة عبد الله بن عباس كما عائشة وسعد بن أبي وقاص، ومن الذين سلكوا مسلكهم في القرن الثاني : عاصم الجحدري وأبو عمرو بن العلاء وأبو الحسن الأخفش وسيبويه والكسائي. وفي القرن الثالث : أبو زكريا الفراء والأصمعي وأبو عبيد القاسم بن سلام وأبو عثمان المازني وأبو حاتم السجستاني وابن قتيبة، وغيرهم.

والحقيقة أن لكل واحد من هؤلاء منهجه الخاص في نقد القراءات، وقبول ما يقبله ورد ما يرده، ما يعني أن لكل منهم اختياراته التأويلية الخاصة. والظاهر من هذه المسالك أن الباعث عليها هو كثرة القراءات وتنوعها لدرجة لا يمكن معها لأي قارئ، مهما كانت حافظته، أن يحيط بها ولا أن يستوعبها. وهذا الداعي هو في الأغلب ما حمل مجاهدا على تسبيع السبعة المشهورة وتحييد ما عداها ووصفها بالشذوذ.

على أن تتبع هذه الظاهرة، يعني تتبعها عند كل واحد من هؤلاء الذين ذكرناهم وعند غيرهم أيضا، والوقوف على منهجه الخاص في اختيار قراءة ما بعينها، ما يعني الوقوف على اختياراته التأويلية، إلا أن مثل هذا العمل يسمو على طاقات الأفراد يقينا. ومع هذا فإننا لا نعدم الكثير من البحوث التي تخصص جهدها لواحد من العلماء، وتدقيق الفحص في اختياراته، من أجل الوقوف على منهجه التأويلي القائم على الفرز بين القراءات واختيار المناسب منها.

[1] الطبري : جامع البيان في تأويل القرآن، ج 2، ص 475.

وعلى سبيل المثال، فإن الدراسة التحليلية لمنهج الطبري في الترجيح تنتهي بنا إلى استخلاص أنها كانت تقوم على الأسس التالية[1] :

- المقياس القرائي
  - موافقة رسم المصحف.
  - إجماع الحجة من القراء بالنقل المستفيض.
  - قوة الوجه في العربية والأفصح في اللغة.
- معيار الترجيح
  - رأي الكثرة.
  - الإعتضاد برأي أهل التأويل.
  - اتساق الأسلوب مع القراءة.
- منهجية التطبيق
  - تصويب الوجوه المختلفة عند التساوي.
  - تمسكه برأي الحجة وإن خالف رأيه.
  - اتهام المخالف لقراءة العامة بالشذوذ
  - نقد الإسناد المضطرب واعتاده بسند الرواية.

وبهذا يبدو منهج الطبري قائما على أسس وقواعد متشعبة ومتعددة جدّا، يحتاج كل أساس وكل قاعدة إلى تحليل مستفيض على حدة. ونستطيع بالمثل أن نقول مثل ذلك عن كل واحد من العلماء الذين ذكرنا، إلا أن هناك من يرى أن ما يميز الطبري هو أنه " في موافقاته ومخالفاته، يحكم اللغة العربية في القراءات، على أساس منها يوافق أو يخالف، فهو يوافق، إما لاتفاق القراءتين أو القراءات في المعنى، أو للمساواة في الشهرة، أو التساوي في صحة اللغة، ويخالفهم فيشتط أحيانا في رفض بعض القراءات فيصفها بعدم الفصاحة وعدم الصحة أحيانا، مع أن الأمة قد أجمعت على صحتها وحجيتها "[2].

[1] إسماعيل أحمد الطحان : ظاهرة نقد القراءات ومنهج الطبري فيها.
[2] أحمد خالد بابكر : القراءات عند الطبري في ضوء اللغة والنحو، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، المملكة السعودية، 1983، ص 1347.

وهكذا يعتبر البحث في القراءات القرآنية، أسبابها وأنواعها وعللها، وكل ما يتعلق بها، عملا ضروريا ومقدمة لا محيد عنها لفهم إشكالية التأويل. ولقد كان يمكن للعلماء القدماء أن يربطوا بين هذه القراءات وأصولها في القبائل العربية، فيوفروا على اللاحقين جهدا عظيما من أجل فهم أيسر للكثير من التعابير القرآنية، ولكن ذلك لم يحدث إلا بمستويات متفاوتة تجدها مبعثرة في كتب التفسير.

وكان يمكن لمؤلفي المعاجم أيضا أن ينسبوا المادة اللغوية التي جمعوها إلى المناطق التي جمعت منها، فيسهل تتبع الفوارق بينها وبين غيرها، ولكنهم كانوا لا يشكّون في فصاحة العرب جميعا، فكان يكفي أن يوصف اللفظ بالفصاحة، ولا عليهم بعد ذلك أن يكون خاصا بهذا الحيّ أو ذاك من أحياء العرب، المهم أن لا يكون لسكان الحواضر وفقط.

خاتمة

خاتمة

من العسير أن يلمّ الباحث بموضوع التأويل من جميع الجهات، لأنه موضوع، وإن كان على قدر كبير من الأهمية والإلحاح، فإنه على جانب كبير من الرحابة والاتساع. وهو على رحابته واتساعه لا ينبغي أن ينفّر الدارسين، بل بالعكس من ذلك تماما، يجب تناوله ولو على قدر المستطاع. وإن تعدد القضايا التي يتناولها، لا ينبغي أن يكون صارفا عن تناولها جزءا جزءا، لتصل الجهود في النهاية إلى تصوّر عام وشامل لهذه الإشكالية التي ظلت تؤرق الباحثين جيلا بعد جيل.

إن إشكالية التأويل تصوّر أصدق تصوير عملية فهم الخطاب. وإذا كانت الفهوم تختلف فما ذلك إلا لاختلاف الآليات المستخدمة في هذا الفهم، وأهمها الآلية اللغوية. وهذا ما يبرر ذلك الثراء الضخم في المنظومة اللسانية العربية. فعلى مدى عدة قرون، ظل ذلك التلاقح المعرفي بين العقل العربي المستكشف وبين الخطاب الإلهي في إنتاج مستمرّ لنظريات وتصورات لسانية على قدر كبير من العلمية والموضوعية. وإن تناولنا لإشكالية التأويل لا يتيح لنا أن نزعم بأننا قد أحطنا بموضوعها من جميع أقطاره، ولكننا حاولنا أن نتناول الإشكاليات الملحّة في التراث اللساني العربي، وهي الإشكاليات المتعلقة بالقانون وبالسياق وضبط الواقع اللغوي المرافق لفترة التنزيل.

لقد وصلنا من خلال مدارستنا لإشكالية التأويل إلى خلاصة مفادها أن جميع العلوم اللغوية العربية، دون استثناء تقريبا، إنما كانت من خلال مدارسة الخطاب القرآني فهما وتأويلا، وإن الإشكاليات التي كانت تعالجها تلك العلوم إنما كانت في الأساس إشكاليات فهم وتأويل، سواء في النحو أو البلاغة أو الأصول أو غيرها.

ومن جهة أخرى لاحظنا أن ذلك الصراع حول امتلاك سلطة التأويل، بقدر ما كان عاملا من عوامل الفرقة والجفاء بين طوائف المسلمين على المستوى السياسي والاجتماعي على الأقل، فقد كان من جهة أخرى عاملا فعالا من عوامل التنافس في الدرس والتحقيق، ما

أنتج منظومة لسانية تتسم بالكثير من العلمية والموضوعية. لأن سلاح الأطراف المتنافسة هناك، كان هو العقل والبرهان. وعلى كثرة الهفوات التي يمكن أن يهوي إليها العقل، فإنه في النهاية سينتهي إلى القول الحق الذي لا يحابي الصديق ولا العدو. وبما أن الأسس المنهجية التي بني عليها الدرس اللساني العربي هي على مستوى عال من الموضوعية، فإن هذا يعتبر مؤهلا حقيقيا لتلاقح معرفي جديد مع ما وصل إليه الدرس اللساني الحديث، بل لا نبالغ إذا قلنا أن الدرس اللساني الحديث ما هو إلا امتداد طبيعي للدرس اللغوي العربي القديم، حتى وإن اختلف الظروف التاريخية التي أسست لظهور هذا الدرس أو ذاك، لسبب بسيط هو أن موضوع الدرس واحد، وهو اللغة، ولا يمكن أن تتغير القوانين الكلية للغة من زمن إلى زمن أو من مكان إلى مكان أو من مستعمل إلى مستعمل آخر.

لقد أظهرت مدارستنا لإشكالية التأويل مدى الهوة التي تفصل بين الدرس اللساني القديم وبين الحديث، فلم يكن ليتوقف سيل الانتقادات والردود والتصويبات والمراجعات عبر العصور، ما كان يوحي إلى أن درس اللغة هو موضوع حي متجدد، على عكس من يرى من الباحثين اليوم أن موضوعات كالنحو والبلاغة والأصول وغيرها، هي موضوعات ميتة لا تقبل استئناف الدرس ولا إحياءه من جديد. إن المعطيات الجديدة التي كان يزوّد بها تأويل الخطاب القرآني العلماء، كانت هي المحفز الأكبر في إبقاء جذوة البحث العلمي مشتعلة متجددة عبر العصور.

وإن الإشكالات التي أثارتها هذه الرسالة، ما هي إلا الفتيل لإشكاليات أخرى يمكن أن يفجّرها باحثون آخرون أكثر عزما وأكثر تصميما وأكثر صبرا على الدرس. فلحد الساعة مثلا تعدّ الدراسات التي تناولت موضوع القراءات القرآنية تعد على أصابع اليد الواحدة، وما ذلك إلا نتيجة لاعتقاد قاصر يرى أن علم القراءات يتعلق فقط بطرق الأداء وما يصاحبها من ترقيق وتفخيم أو من غُنن ومُدود، متغافلا عما يتيحه تغاير القراءات من تعددية لا نهائية في إنتاج المعنى، وبالتالي من تعددية لا نهاية لإمكانات التأويل والفهم. وبالمثل فإن موضوع درس أساليب الحجاج والإقناع التي تعتبر مدخلا عظيما من مداخل الفهم والتأويل لا يزال موضوعا بكرا صالحا كل الصلاح ليفتح أبوابا واسعة من البحث، أهمل تفصيل مجملها الدرس اللساني العربي القديم.

وإن الخطاب القرآني هو الخطاب اللغوي الوحيد في العالم اليوم، الذي أثبت إمكانية التعالي على الزمن، وأثبت إمكانية إمداد العقل بثروة لا نهائية من المعنى، لا على مستوى الفرد فقط، ولكن على مستوى الجماعات والشعوب والأمم، وعلى مستوى تنوع الطبقات الاجتماعية، وتباين خلفياتها الفكرية والثقافية. فهل يعقل أن ينتهي درسه عند كلمة الفصل النهائية التي لا مزيد عليها ؟

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

الفصل الثاني :إشكالية قانون التأويل

الفصل الثالث: دلالة السياق وأثرها في تأويل الخطاب القرآني

الفصل الرابع :إشكالية القراءات القرآنية وأثرها في تأويل الخطاب

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

الكتب المقدسة

القرآن الكريم.
التوراة (السامرية) : ترجمة الكاهن السامري أبو الحسن إسحاق الصوري، دار الأنصار، بيروت، ط1، 1978.

المعاجم

ابن منظور (ابن مكرم) : لسان العرب المحيط، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ط1.
ابن فارس (أبو الحسين) : معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط2، 1979.
الأزهري (أبو منصور) : تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001.
الجوهري (ابن حماد) : الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1987.
الزمخشري (أبو القاسم) : أساس البلاغة، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
الفيروز أبادي(ابن يعقوب) : القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، ط1، دت.
فؤاد (عبد الباقي) : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، 1364هـ.
التهانوي (محمد بن علي) : كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق مجموعة من الأساتذة بإشراف رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.
الفراهيدي (الخليل بن أحمد): معجم العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال. بيروت، (د.ت).

التفاسير

أبو حيان (محمد بن يوسف) : البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2001.

ابن عطية (عبد الحق) : المحرر الوجيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي محمد.

ابن عربي (محي الدين) : تفسير ابن عربي بهامش تفسير الخازن، طبع حسن حلمي الكتبي ومحمد حسن جمالي الحلبي، ط1، 1317هـ، حلب، سورية.

الألوسي (أبو الفضل) : روح المعاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت).

الورغمي (محمد بن عرفة) : تفسير ابن عرفة، تحقيق حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط1، 1986.

الزمخشري (أبو القاسم) : الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، ط 1، 1998.

الطبري (ابن جرير) : جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.

الطاهر بن عاشور (محمد) : التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997.

الفراء (أبو زكريا) : معاني القرآن، دار عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983.

الرازي (محمد بن عمر) : مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.

العاملي (بهاء الدين) : الكشكول، تحقيق محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

كتب الحديث

ابن حنبل (أحمد) : مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط2، 1999.

أبو الفضل (النوري) : المسند الجامع، المكتب الإسلامي، بيروت.

البيهقي (أحمد بن الحسين) : الأسماء والصفات، تحقيق عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي، جدة، ط1.

الطبراني (أبو القاسم سليمان): مسند الشاميين، تحقيق حمدي عبد المجيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984.

المصادر والمراجع العربية

حرف الألف

أبو إسحاق الشاطبي : الإعتصام، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سليمان، مكتبة التوحيد، القاهرة، (د.ت).

أبو زهرة (محمد) : محاضرات في النصرانية، دار الشهاب، الجزائر، ط1، 1989.

أبو زيد (نصر حامد) : مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط6، 2005.

: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط6، 2001.

: النص والسلطة والحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط5، 2005.

: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

: الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت، والدار البيضاء، 2003.

الأنصاري (أبو يحيى) : فتح الرحمن بكشف ما يلتبس من القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، دار القرآن الكريم، بيروت، ط1، 1403هـ.

أبو نواس (الحسن بن هانئ) : ديوان أبي نواس، شرح وتعليق محمود أفندي واصف، المطبعة التيمورية، مصر، ط1، 1898.

أبو عبيدة (معمر بن المثنى) : مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سيزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1954.

أبو رية (محمود) : أضواء على السنة المحمدية، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1976.

ابن أبي طالب (مكي) : الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق عبد الفتاح شلبي، دار نهضة مصر، القاهرة، ط3، 1405هـ .

: الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق محي الدين رمضان، طبعة مجمع اللغة العربية، دمشق، 1974.

ابن الأنباري (أبو البركات) : الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، دار الفكر، دمشق، (د.ت).

ابن جني (أبو الفتح عثمان) : الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952.
: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، تحقيق علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار، وعبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، 1994.
: المنصف في شرح كتاب التصريف للمازني، تحقيق إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، القاهرة، 1954.
ابن الجزري (أبو الخير) : النشر في القراءات العشر، تحقيق محمد علي الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، (د,ت).
ابن الدباغ (عبد الرحمان) : مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، تحقيق هـ. ريتر، دار صادر، بيروت، ط1، 1959.
ابن حزم (علي بن أحمد) : الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1404هـ.
: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة.
ابن هشام (عبد الملك) : السيرة النبوية، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، دار الجبل، بيروت، 1411هـ.
ابن كثير (أبو الفداء) : البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1988.
: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة، بيروت، 1971.
ابن ميمون (موسى) : دلالة الحائرين، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992.
ابن سينا (محمد) : الشفاء، كتاب المنطق، تحقيق مجموعة من المحققين بإشراف إبراهيم مدكور، المطبعة الأميرية، القاهرة، ط1، 1952.
ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المكية، دار الكتب العربي، القاهرة، 1329هـ.
: ديوان ترجمان الأشواق، تحقيق عمر الطبّاع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1997.
ابن العربي (أبو بكر) : قانون التأويل، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1990.
ابن فارس : الصاحبي في فقه اللغة، تحقيق عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993.
ابن قدامة (المقدسي) : ذم التأويل، تحقيق بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح للطباعة والنشر، الشارقة، ط1، 1994.

ابن القيم (محمد بن أبي بكر): بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز عطا و عادل عبد الحميد العدوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1996.

ابن قتيبة (عبد الله بن مسلم) : تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط2، 1973.

: تأويل مختلف الحديث، تحقيق محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت، ط1، 1973.

: الاختلاف في اللفظ والردّ على الجهمية والمشبّهة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1985.

ابن رشد (أبو الوليد) : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط3، (د,ت).

: الكشف عن مناهج الأدلة، تقديم وإشراف محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.

ابن تيمية (تقي الدين أحمد) : الإكليل في المتشابه والتأويل، دار الإيمان، الإسكندرية، ط1، 2002.

: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، القاهرة، ط2، 1979.

: مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز وعامر الجزار، دار الوفاء، القاهرة، ط3، 2005.

: كتاب الإيمان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1993.

ابن خلدون (عبد الرحمان) : كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

أحمد مختار (عمر) : علم الدلالة، دار العروبة، الكويت، ط1، 1982.

أنيس (إبراهيم) : في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط3، 1965.

: دلالة الألفاظ، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ط2، 1963.

: مستقبل اللغة العربية المشتركة، الجامعة العربية، القاهرة، 1960.

إمام (عبد الفتاح إمام) : كيركجارد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.

الآمدي (أبو الحسن علي) : الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404هـ.

أمين (أحمد) : ضحى الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.

الأسد (ناصر الدين) : مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، دار الجيل، بيروت، ط8، 1996.

اسماعيل (عز الدين) : نصوص قرآنية في النفس الإنسانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1975.

الأشعري (أبو الحسن) : مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3،(دت).

: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسين محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط1.

: استحسان الخوض في علم الكلام، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، الهند، ط3، 1979.

حرف الباء

الباقلاني (أبو بكر) : الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط2.

بدوي (عبد الرحمان) : مذاهب الاسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، 1997.

: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، تر كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، القاهرة، ط1، 2001.

البطليوسي (ابن السيد) : الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين في آرائهم، ، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر، دمشق، ط3، 2003.

بيصار(محمد) : الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، 1973.

بن عبد الكريم(عبد الجليل): التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004.

حرف الجيم

الجابري (محمد عابد) : مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

الجاحظ (أبو عثمان) : البيان والتبيين، تحقيق المحامي فوزي عطوي، دار صعب، بيروت، ط1، 1968.

: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، 1996.
: المختار في الرعلى النصارى، تحقيق محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، ط1، 1991.
الجويني (مصطفى) : مناهج في التفسير، دار منشأة المعارف، الاسكندرية، 1971.
الجمحي (محمد ابن سلام) : طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، جدة، (د.ت).
الجرجاني (عبد القاهر) : دلائل الإعجاز، تحقيق محمد التنجي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1995.
: أسرار البلاغة، تحقيق محمود شاكر، دار المدني، جدة والقاهرة، ط1، 1991.

حرف الدال

الداية (فايز) : علم الدلالة العربي، دار الفكر ، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1996.
دي سوسير (فرديناند) : علم اللغة العام، ترجمة يوئيل يوسف عزيز، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل، 1988.
الدمياطي (شهاب الدين) : إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، تحقيق أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
الدمشقي (عمر بن علي) : اللباب في علوم الكتاب، تحقيق عادل عبد الموجود ومحمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.

حرف الهاء

هارون (عبد السلام) : الأساليب الإنشائية في النحو العربي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2001.

حرف الواو

وافي (علي عبد الواحد) : علم اللغة، دار نهضة مصر، القاهرة، ط10، 2005.

حرف الزاي

زهدي (جار الله) : المعتزلة، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1974.

زينة (حسني) : العقل عند المعتزلة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1980.

الزرقاني (ابن عبد العظيم): مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط3، (د.ت).

الزركشي (بدر الدين) : البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية لعيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ط1، 1957.

: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.

حرف الحاء

الحارثي(محمد بن مريسي) : عمود الشعر العربي النشأة والمفهوم، نادي مكة الثقافي، مكة المكرمة، ط1، 1996.

حسين (طه) : في الأدب الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، ط 17، (د.ت).

: الفتنة الكبرى ، (عثمان)، دار المعارف، القاهرة، (دت).

: مرآة الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1969.

حماسة (عبد اللطيف) : النحو والدلالة، مطبوعات كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ط1، 1983.

حمادي صمود :أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس، المجلد 34.

حرف الطاء

الطبري (محمد بن جرير) : تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1407هـ .

حرف اللام

لاينز (جون) : علم الدلالة، ترجمة عبد المجيد الماشطة، جامعة البصرة، 1980.

: اللغة والمعنى والسياق، ترجمة عباس صادق الوهاب، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987.
لوشن (نور الهدى) : علم الدلالة (دراسة وتطبيق)، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، (د.ت).
لوح (محمد أحمد) : جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية، دار ابن عفان، المملكة العربية السعودية، ط1، 1997.

حرف الميم

ماري شيمل (آنا) : الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا)، بغداد، ط1، 2006.
المبرّد (أبو العباس) : الكامل في اللغة والأدب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1997.
المحاسبي (الحارث) : مائية العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه، تحقيق حسن القوتلي، دار الكندي ودار الفكر، بيروت، ط2، 1398هـ.
محمود (أحمد نحلة) : آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2002.
موسى (محمد يوسف) : بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2003.
محمد (أحمد سعد) : التوجيه البلاغي للقراءات القرآنية، مكتبة الآداب، القاهرة، ط2، 2000.
محمود كامل (أحمد) : مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1983.
محمود (مصطفى) : الوجود والعدم، دار العودة، بيروت، 1986.
المطعني (عبد العظيم إبراهيم) : المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1995.
مكرم (عبد العال سالم) : القراءات القرآنية وأثرها في الدراسات النحوية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1996.
منقور (عبد الجليل) : علم الدلالة، أصوله ومباحثه في التراث العربي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.
مونسي (حبيب) : القراءة والحداثة، مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000.

المسدي (عبد السلام) : التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1986.
المسعودي : مروج الذهب، إعداد قاسم وهب، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1988.
مفتاح (محمد) : التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1996.
: تحليل الخطاب الشعري، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 1992.
: التلقي والتأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1994.
المقريزي (تقي الدين) : الخطط والآثار، مكتبة المثنى، بغداد، 1970.
مظهر (جلال) : حضارة الإسلام وأثرها في الترقي العالمي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1974.

حرف النون

ناصف (مصطفى) : اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1995.
ناصر (عمارة) : اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2007.
نبهان (عبد الإله) : التأويل الصوفي للنص، مجلة التراث العربي، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 68، 1997.
النفري (محمد بن إبراهيم) : غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية، تعليق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
النحّاس (أبو جعفر) : معاني القرآن، تحقيق محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1409.

حرف السين

سالم (عبد الجليل) : التأويل عند الغزالي نظرية وتطبيقا، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004.
سبينوزا (باروخ) : رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكريا، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005.

سيبويه (عثمان بن قنبر) : الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
السيوطي (جلال الدين) : معترك الأقران في إعجاز القرآن، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1969.
: الإتقان في علوم القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003.
: المزهر في علوم اللغة، تحقيق فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998.
السرخسي (أبو بكر) : كتاب الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
السكاكي (أبو يعقوب) : مفتاح العلوم، ضبط وتعليق نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983.
: علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.
السعران (محمود) : علم اللغة، دار النهضة العربية، بيروت، (د.ت).
سحلول (حسن مصطفى) : نظريات القراءة والتأويل الأدبي وقضاياها، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001.

حرف العين

عاطف (جودة نصر) : الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984.
عبد الجبار (القاضي أبو الحسن) : المغني في أبواب التوحيد والعدل، بإشراف طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، بإشراف طه حسين، ط1، 1960.
- الجزء الخامس (الفرق غير الإسلامية)، تحقيق محمود محمد الخضيري.
- الجزء السابع (خلق القرآن)، تحقيق إبراهيم الأبياري.
- الجزء الثامن (المخلوق) : تحقيق توفيق الطويل.
- الجزء الحادي عشر (التكليف)، تحقيق محمد علي النجار، وعيد الحليم النجار.
- الجزء السادس عشر (إعجاز القرآن)، تحقيق أمين الخولي.

: المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ط1، 1965.
: الأصول الخمسة، تحقيق فيصل بدير عون، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1998.
: شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1965.
: متشابه القرآن، تحقيق عدنان زرزور، القاهرة، 1960.
عوض (إبراهيم) : مع الجاحظ في رسالة الرد على النصارى، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، (د.ت)
عياشي (منذر) : مقالات في الأسلوبية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1990
عبد الحليم (محمود) : التفكير الفلسفي في الإسلام، دار الكتاب اللبنلني، بيروت، ط1، 1974.
العبد (محمد) : النص والخطاب والاتصال، الأكاديمية الحديثة للكتاب الجامعي، القاهرة، ط1، 2005.
عبد الرحمان (طه) : اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1، 1998.
: فقه الفلسفة، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط1،1995.
العوا (عادل) : المعتزلة والفكر الحر، دار الأهالي للطباعة والنشر، ط1، دمشق.
عبد الغفار (السيد أحمد) : النص القرآني بين التفسير والتأويل، دار النهضة العربية، القاهرة، ط1، 2002.
: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، (دت).
العسقلاني (ابن حجر) : فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق أحمد بن علي، دار المعرفة، بيروت، 1397هـ.
العسكري (أبو هلال) : كتاب الصناعتين، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط2، 1971.
: الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط3، 1979.
: كتاب الأوائل، تحقيق محمد السيد الوكيل، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية، ط1، 1987.

عصفور (جابر) : الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط3، 1992.
العقاد (عباس محمود) : الأعمال الكاملة (النقد والأدب)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، المجلد 24، ط1، 1983.
عتيق (عبد العزيز) : علم المعاني، دار النهضة العربية، بيروت، 1985.
: في تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، (دت).

حرف الفاء

الفارابي (أبو نصر) : شرح كتاب أرسطوطاليس في العبارة، تحقيق ولهلم كوتش اليسوعي وستانلي مارو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1960.
الفارسي (أبو علي) : الحجة للقراء السبعة، تحقيق بدر الدين قهوجي وبشير جويجالي، دار المأمون للتراث، دمشق، ط1، 1984.
الفيومي (محمد إبراهيم) : المعتزلة، تكوين العقل العربي، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 2002.
فندريس (جوزيف) : اللغة، ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد قصاص، دار ومكتبة الانجلومصرية، القاهرة، 1950.
الفقي (صبحي إبراهيم) : علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2000.

حرف الصاد

الصالح (صبحي) : مباحث في علوم القرآن ، دار العلم للملايين، بيروت، ط 18، 1990.
الصالح (حسين حامد) : التأويل اللغوي في القرآن الكريم، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2005.

صحراوي (مسعود) : التداولية عند العلماء العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، (د.ت).
الصعيدي (عبد المتعال) : القضايا الكبرى في الإسلام، دار شريفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 1991.

الصغير (محمد علي) : المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 2000.

حرف القاف

القزويني (الخطيب) : الإيضاح في علوم البلاغة، دار إحياء علوم الدين، بيروت، ط4، 1998.

حرف الراء

الراجحي (عبده) : دروس في المذاهب النحوية ، دار النهضة العربية، بيروت، ط2، 1988.
: دروس في كتب النحو، دار النهضة العربية، بيروت، 1975.
: اللهجات العربية في القراءات القرآنية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط1، 1965.
الرازي (فخر الدين) : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل بلبنان، والمكتب الثقافي بالقاهرة، ط1، 1992.
: خلق القرآن بين المعتزلة وأهل السنة، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992.
الرافعي (مصطفى صادق) : تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، 1999.
رفيدة (إبراهيم عبد الله) : النحو وكتب التفسير، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس، ط3، 1990.
الرسي (القاسم بن إبراهيم) : أصول العدل والتوحيد، تحقيق ومراجعة محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط2، 1988.

حرف الشين

الشافعي (محمد بن إدريس) : الرسالة، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1939.
شازار (زالمان) : تاريخ نقد العهد القديم من أقدم العصور حتى العصر الحديث، ترجمة أحمد محمد هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.

الشهرستاني (محمد) : الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1404 هـ.

الشنقيطي (محمد الأمين) : منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (دت).

الشاطبي (أبو إسحاق) : الموافقات، تحقيق أبو عبيدة مشهور آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1997.

حرف التاء

التهانوي (محمد بن علي) : كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، إشراف ومراجعة رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

حرف الثاء

الثقفي (أحمد بن إبراهيم) : البرهان في تناسب سور القرآن، تحقيق سعيد بن جمعة الفلاح، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1428هـ.

ثلاث رسائل في إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق محمد أحمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1976.

حرف الخاء

خلف الله (محمد أحمد) : مفاهيم قرآنية، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون، رقم 79، الكويت، 1984.

خمري (حسين) : نظرية النص، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2007.

حرف الضاد

ضيف (شوقي) : تاريخ الأدب العربي (العصر الإسلامي)، دار المعارف، القاهرة، ط6، (د.ت).

: تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)، دار المعارف، القاهرة، ط24، 2003.

حرف الغين

الغزالي (أبو حامد) : المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ.
: قانون التأويل، تحقيق محمد بيجو، دمشق، ط1، 1993.
: رسائل الغزالي، تحقيق إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (د.ت).

الغوث (مختار) : لغة قريش، دار المعراج الدولية، المملكة السعودية، ط1، 1997.

حرف الظاء

ظاظا (حسن) : الساميون ولغاتهم، طبعة مشتركة بين دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط2، 1990.
: اللسان والإنسان، طبعة مشتركة بين دار القلم، دمشق، والدار الشامية، بيروت، ط2، 1990.

مراجع باللغات الأجنبية

Sapir, Edward : Culture, language and personality, California, 1960.

Mounin, Georges : Clefs pour la linguistique, Seghers, Paris, 1971.

Halliday and R.Hassan : Cohesion in English, Longman, London, 1976.

Jaque,Moeshler et AntonieAuchlin : Introduction à linguistique contemporaine, Armande Colin /Her, Paris, 1997, 2emme Ed, 1997.

Charaudeau,Patrick : langage et discours, Hachette, Paris, 1983.
Guiraud,Pierre : La sémantique, Ed que sai-je, PUF, Paris, 1964.

رسائل جامعية

بابكر (أحمد خالد) : القراءات عند ابن جرير الطبري في ضوء اللغة والنحو، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1983.
لزعر(مختار) : نظرية التأويل في التراث اللساني العربي، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2003-2004.
عرابي (أحمد) : الدلالة اللغوية وأثرها في تأويل النص القرآني لدى الأشاعرة، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2003-2004.

مجلات

مجلة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، العدد 52 (2002)، الجزء 24.
مجلة العربي، تصدرها وزارة الإعلام والثقافة، الكويت، العدد 114 (1993).
مجلة الإحياء، تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء، الرباط، العدد 25-26 (2007).
مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، المجلد 81، الجزء 3.
مجلة التسامح، تصدر عن وزارة الأوقاف بسلطنة عمان، العدد 19 (2007).
مجلة التراث العربي، تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق. العدد 89 (2003)، والعدد 102 (2006).
مجلة نزوى، تصدر عن مؤسسة عمان للصحافة والنشر والإعلان، سلطنة عمان، العدد 22 (2009).
مجلة الفكر العربي المعاصر، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 48-49 (1988).
مجلة علوم إنسانية، مجلة إلكترونية بإشراف د.حميد الهاشمي (www.ulum.nl)،السنة الخامسة، العدد 35 (2007)
مجلة العرب والفكر العالمي، تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 10 (1999).